GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL LIBRARY

CALL No. 891.05/V.O.J.

ACC. No. 3/466

D.G.A. 79.
GIPN—S4—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.

OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL
LIBRARY
INDIA

VIENNA

~~A500~~ 80

ORIENTAL JOURNAL

(189)

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

31466

VOLUME XXVI.

891.05
V.O.J.

OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
Library Regd No
~~A500~~
INDIA.

VIENNA, 1912.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(successors to WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI
Acc. No. 31466
Date. 23. 5. 57
Call No. 891.05/V.O.J

Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna.

Contents of volume XXVI.

Articles.

	Page
Leo Reinisch zu seinem 80. Geburtstage	1—4
Suleimân der Große als Kunstfreund, von Josef von Karabacek	5
Bari und Dinka, von H. Schuchardt	11
Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen, von Hermann Junker (mit 3 Tafeln)	42
Über arabische Handschriften der Aja Sofia, von Dr. O. Rescher	63
Zur Frage der Existenz des *ǵ* im Ursemitischen, von Rudolf Růžička	96
Kritisch-exegetische Bemerkungen zu den Brâhmaṇas, von W. Caland	107
Babylonisches, von B. Landsberger	127
Die Berge Job und Schebtaime des Josippon, von Theophil Emil. Modrijski	132
Die ältesten Dynastien Babyloniens, von Friedrich Hrozný	143
Zu den berberischen Substantiven auf -ăn, von Hugo Schuchardt	163
Konkordanz der Gâthâs des Majjhimanikâya, von R. Otto Franke	171
'al-'Imâm, von Max Grünert	222
Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur, von M. Winternitz	237
Ein Beitrag zur ägyptischen Beduinenpoesie, von Wilhelm Czermak	253
Die onomatopoetischen Verba des Türkischen, von Maximilian Bittner	263
Ein faijumisch-griechisches Evangelienfragment, von Dr. Karl Wessely (mit 1 Tafel)	270
Die Abhandlung ‚Gegen die Bilderstürmer' von Vrthanes Kherthol, aus dem Armenischen übersetzt von P. Polykarp Sarkisi	275
Anmerkungen zum ‚Frahang i Pahlavîk', von Bernhard Geiger	294
Sprachprobe eines armenisch-tatarischen Dialektes in Polen, von Dr. Friedrich v. Kraelitz-Greifenhorst	307
Zur Phonetik der australischen Sprachen, von W. Schmidt	325
Koptische Manuskripte aus der kgl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek, von N. Reich	337
Der Anlautwechsel in der Serersprache in Senegambien, Westafrika, von Friedrich Hestermann	350
Eine äthiopische Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien zu den pseudo-epiphanischen Werken, von Prof. Dr. August Hafner	363

Reviews.

Page

H. HOLMA, Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen, von V. CHRISTIAN 388

O. STRAUSS, Ethische Probleme aus dem ‚Mahâbhârata', von J. KIRSTE . . . 392

E. LEUMANN, Zur nordarischen Sprache und Literatur, von J. KIRSTE 394

J. DAHLMANN, Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde, von J. KIRSTE 400

JULIUS VON NEGELEIN, Der Traumschlüssel des Jaqqadeva, von M. WINTERNITZ 403

MAXIMOV CARL, Die Sprachen der Hamiten, von H. SCHUCHARDT 407

Miscellaneous notes.

Der Name des Kupfers, von GEORG HÜSING 414

Zu den meroitischen Inschriften, von H. SCHUCHARDT 416

Abendländische Parallelen zu Jâtaka VI, 336, 21, von THEODOR ZACHARIAE . 418

Ein libysch-Ägyptisches Wort, von W. MAX MÜLLER 423

LEO REINISCH

ZU SEINEM 80. GEBURTSTAGE

AM 26. OKTOBER d. J. 1912.

Hochverehrter Herr Hofrat!
Teurer Meister!
Lieber Freund und Kollege!

Mit dem Jahre 1912 beginnt die Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes das zweite Vierteljahrhundert ihres Bestehens und Wirkens — und am 26. Oktober dieses Jahres vollenden Sie, der Mitbegründer dieser Zeitschrift, Ihr achtzigstes Lebensjahr. Dieses hübsche Zusammentreffen bedeutsamer Abschnitte in Ihrem Leben und im Leben unserer Zeitschrift, das fast ein wenig von dem Charakter der einst so berühmten prästabilierten Harmonie an sich trägt, von welcher Leibniz zu erzählen wußte, hat uns, die Herausgeber der WZKM. dazu veranlaßt, den vorliegenden XXVI. Band derselben, den wir, in Eröffnung eines neuen Vierteljahrhunderts wissenschaftlichen Wirkens in den alten und bewährten Bahnen unserer Zeitschrift, in die Welt hinaussenden, Ihnen, hochverehrter Meister, als Festgabe zu Ihrem achtzigsten Geburtstage darzubringen.

Sie haben an der Wiege dieser Zeitschrift gestanden, Sie haben durch eine lange Reihe von Jahren die Herausgabe derselben geleitet, haben neben Ihren zahlreichen tiefgründigen Forschungen unentwegt Ihre fürsorgende Teilnahme auch der WZKM geschenkt. Es ist daher nicht mehr als recht und billig, daß diese Zeitschrift heute, wie schon vor 10 Jahren, glückwünschend bei Ihnen erscheint, wie ein kräftig herangewachsenes Kind zu seinem Vater kommt, um ihn freudig zum Jubelfeste zu begrüßen.

Und wir lassen unsere Zeitschrift um so lieber bei Ihnen die Rolle des glückwünschenden Kindes spielen, als wir alle an Ihrem achtzigsten Geburtstage etwas von dieser Empfindung in uns tragen und, um derselben Ausdruck zu geben, gerne die Zeitschrift zu unserem Dolmetsch erwählen. Sind Sie doch uns allen ein väterlicher Freund gewesen, der mit stets sich gleichbleibendem Wohlwollen einen jeden nach Maßgabe seines Wesens und seiner Bedürfnisse gefördert hat. Wir alle blicken mit freudigem Stolze auf Sie, als auf das Vorbild des unermüdlichen Forschers, der, unbekümmert um äußere Ehren und Erfolge, nur seine großen wissenschaftlichen Ziele vor Augen, neue Wege gebahnt und anderen gewiesen hat.

Wir alle haben von Ihnen gelernt und sind Ihnen dafür dankbar. Was uns aber in ganz besonderem Maße dazu treibt, Ihnen zu Ihrem achtzigsten Geburtstage unsern warmen Dank und unsere innigste Verehrung auszudrücken, das ist die uns alle fort und fort beherrschende und erhebende Gewißheit, bei Ihnen, hochverehrter Meister, stets und bei jeder Gelegenheit dasselbe kraftvoll und liebevoll schlagende Herz, dieselbe starke und gütige Hand zu finden, die sich uns nun

schon durch so lange Jahre in väterlicher Freundschaft bewährt hat.

Und wir nahen uns Ihnen heute mit um so größerer Freude, um Ihnen diesen Jubelband der WZKM in die treuen Hände zu legen, als wir Sie so ganz unverändert in voller Kraft und Rüstigkeit vor uns stehen und nach wie vor unermüdlich, vorbildlich wirken und schaffen sehen. Möge Ihnen die gleiche körperliche und geistige Frische und Gesundheit, die gleiche Schaffensfreudigkeit noch lange Jahre erhalten bleiben und bewahren Sie uns auch weiterhin die gleichen freundlichen Gesinnungen, deren Wert wir so hoch zu schätzen wissen. Das ist der Wunsch und die Bitte, mit denen wir diese von Ihnen mitbegründete Zeitschrift in eine neue Ära eintreten lassen, indem wir den hier vorliegenden XXVI. Band derselben Ihnen zum 26. Oktober d. J. 1912 widmen.

In Liebe und Verehrung:

J. v. Karabacek, D. H. Müller, L. v. Schroeder, P. Kretschmer, M. Bittner.

LEO REINISCH

ZU SEINEM ACHTZIGSTEN GEBURTSTAGE.

Den dunklen Erdteil hast Du uns erhellt
Durch manchen Lichtstrahl, den Du schwer errungen,
Gar mancher gute Wurf ist Dir gelungen
Und neu erobert hast Du manches Feld;

Erobert und dann sorgend treu bestellt,
Von nimmermüder Arbeitslust durchdrungen;
So hast — ein leuchtend Vorbild — Du bezwungen
Und Andern dann geschenket eine Welt.

Drum darfst Du heute freudig rückwärts schaun,
Der reichen Ernte froh, die Du geborgen;
Wir aber wünschen, hoffen und vertraun,

Du werdest lang noch schaffend weiter sorgen,
Du mögest lang noch frisch Dein Feld bebaun,
Und strahlend grüße Dich manch neuer Morgen!

L. v. Schroeder.

Suleimân der Große als Kunstfreund.

Von

Josef von Karabacek.[1]

In den Berichten des 16. Jahrhunderts werden die Türken insgemein als roh und unzivilisiert geschildert, weshalb die Schönheiten in den Schöpfungen des menschlichen Ingeniums bei ihnen keinen Anwert fänden.[2] Die Erzeugnisse der bildenden Kunst hassen sie; denn ihr Prophet habe mit den Hebräern nicht nur die Beschneidung eingeführt und den Genuß des Schweinefleisches verboten, sondern auch kein Bildnis irgendwelcher Art für zulässig erklärt.[3] Wo sich's eben trifft, begegnet dem Christen aus türkischem Munde der Vorwurf der Bilderverehrung: als der königliche Botschafter Busbeck auf seiner Reise über Konstantinopel nach Amasia 1553 in Nicaea zufällig bei dem Funde einer antiken Kriegerstatue anwesend war und seine Mißbilligung darüber aussprach, weil die Werkleute dieses herrliche Kunstwerk mit ihren Hämmern übel zurichteten, da ‚wurden wir', schreibt Busbeck, ‚von ihnen ausgelacht und gefragt: ob wir auch, wie es sonsten unser Gebrauch wäre, davor niederfallen und es anbeten wollten?'[4]

[1] Aus der Einleitung zu dem II. Kapitel ‚*Die Kunstbewegung unter Suleimân dem Großen, 1520—1566*' eines von mir vorbereiteten Werkes.

[2] Relazione di Giovanni Moro Bailo a Costantinopoli 1590, in *Alberi*, Ser. III, Vol. III, p. 325.

[3] Relazione di Gianfrancesco Morosini Bailo a Costantinopoli, 1585, in *Alberi*, l. c. Ser. III, Vol. III, p. 271; Tavernier, Beschreibung des Serrails des Großtürken, p. 29.

[4] Augerii Gislenii von Busbeck Vier Sendschreiben der Türkischen Botschaft etc., Nurnberg 1664, p. 120.

Als ein gefährliches Unterfangen galt der Versuch, irgendetwas öffentlich abzeichnen oder sich darüber Notizen machen zu wollen. ‚Ich hätt', schreibt DERSSCHWAM, der 1553—1555 in Konstantinopel war, ‚vngeuarlich die Figuren mogen abmalen oder verzaichnen, aber vor den turkhen darff sich khainer nicht rueren, also ain Barbarisch Volkh ist es das allen zuelaufft, wann es nur ain wenig sieht ain zwey wortter schreiben jnn ain tafel, auch das man ainen bald bruglen sollt, so hatt es auch jnn Constantinopel khainen maler der das wenigiste khundte conterfehen es derfft sichs auch khainer vndersteen, wurden jn bald fur ain khundtschaffter halten schlagen vnnd schätzen.'[1]

Nicht weniger absprechend äußert sich 1548 M. LUIGI BASSANO DA ZARA in seinem an Kardinal Ridolfi gerichteten Traktat:[2] ‚Man findet in der Türkei weder Gemälde noch irgendwelche Reliefbilder. Sie sind darin im höchsten Grade ungeschickt; bei uns malen die Kinder besser, als dort ihre Meister, die sich darauf nicht verstehen. Sie wissen nicht figurierte Tapeten zu schätzen, ja sie haben nicht einmal grüne Gewächse lieb, sobald nur ein Vogel darauf gemalt wäre! Sie verabscheuen die Porträte wie vom Satan erfundene Dinge, kurzum: wie in so vielen Dingen, zeigen sie auch darin ihr ungesittetes Wesen und ihre Torheit.'[3] Mit einem Worte: wo man hinsieht, lautet das Urteil der christlichen Zeitgenossen vernichtend. Mag Krieg oder Friede im Spiele sein, stets ist es die türkische Unkultur, die keine Blüte erwachsen läßt. Als Hans Christof Teufel, Freiherr zu Gündersdorf, auf seiner 1587 unternommenen Orient-

[1] *Relatio Itinerationis Constantinopolitanae et Turcicae*, Handschrift des Museums des Königreiches Böhmen in Prag, XVII, C. 25, fol. 93 verso f.

[2] In SANSOVINO, fol. 101 r.

[3] BASSANO, Costumi de Turchi, Trattato scritto al Cardinal Ridolfi, in *Sansovino*, fol. 101 r.: ‚Non si trova in Turchia ne dipentura, ne imagine di nessuno rilievo. Sono in questo grossissimi, e meglio dipingano tra noi i fanciulli, ch'i loro maestri, ne la conoscono . . . Non apprezzano tappezarie figurate, non hanno care le verzure se ni fusse dipinto pur un'uccello. Abhorriscono i ritratti come cosa tronata dal Diavolo, & in somma come in molte altre cose, così in questa, mostrano la loro inciuiltà, & sciocchezza.'

reise die verfallenen Herrlichkeiten von Tebriz in den noch erhaltenen zwei ‚Majolika-Thürmen' der Moschee bewunderte, war der Eindruck der, daß diese Stadt, nachdem sie die Türken in ihre Gewalt gebracht und zerstört haben, das Sprichwort wahr mache: ‚wo der Türgkh hintritt, wachst kain graß mehr'.[1]

Mit diesen kleinen episodischen Schilderungen sind die von christlicher Seite erhobenen Vorwürfe gegen die Roheit des Türkentums und die geringschätzigen Äußerungen über das Ringen des ‚kindlich Unbeholfenen mit dem Typischen' in seiner Malweise noch lange nicht erschöpft. Trotzdem darf man fragen: ist die Volksmeinung des christlichen 16. Jahrhunderts eine andere gewesen als jene des 15. Jahrhunderts, etwa im Zeitalter des Eroberers? Gewiß nicht. Auch die in der Regel ausgezeichnet scharf beobachtenden Orientreisenden, ganz besonders aber die venezianischen Baili mit ihren klugen Relationen, von denen fast jede ein kleines staatsmännisches Meisterstück ist, haben tief in die türkische Volksseele gesehen, aber nur eines übersehen, nämlich, daß gerade in Sachen der Bildnismalerei im Oriente gar nichts vom Volke, alles dagegen von den Herrschern abhing, für welche das *l'état c'est moi* nicht erst erfunden zu werden brauchte, um dann und wann ihr Schiff auch gegen den Strom führen zu können. Das Volk aber geduldete sich dabei schweigend in orientalischer Unterwürfigkeit. So verhielt es sich unter Muhammed II., dem Eroberer, so schien es der erwachende Trieb des Kunstsinnes in Selim II. entfalten zu wollen und so dachte und handelte auch der große Suleimân.

Man hat ihn falsch beurteilt oder mindestens nicht genügend in seinem Wesen erkannt. Immer ist er nur der Kraftmensch, dem das rauhe Kriegshandwerk Bedürfnis ist, ein Mann der Tat, der Gesetzgeber, ein Herrscher voll Prunkliebe, der Spender ungezählter Wohltaten, der Cäsar, der zur Selbstverherrlichung den historischen

[1] Beschreibung der Rayss etc. Handschrift der fürstlich Liechtensteinschen Bibliothek in Wien, fol. 61 r. — Im Türkischen lautet das obige Sprichwort: كردك آتى برچايرده آياق يصدوقى يرده اوت يتمز ‚Auf der Wiese, die das Kardenrosses Huf stampfte, wächst kein Gras mehr.'

Griffel führen läßt, ein Dichter und Freund der Poeten, ein Schätzer der Wissenschaft und, was im Oriente gar hoch angerechnet wird, ein Meister der Schönschreibekunst. Was Suleimân mit Hilfe seiner großen Architekten, die zumeist von christlicher Herkunft waren, an bewunderungswürdigen Bauten geschaffen hat, wird unvergessen bleiben; unter ihm erlebte die Baukunst ihr goldenes Zeitalter. Von den Beziehungen des Großherrn zu den Großkünsten der Bildnerei und Malerei ist jedoch keine Rede; höchstens lassen sich aus versteckten Andeutungen Schlüsse auf seine Abneigung ziehen. Suleimâns Bemühungen, antike Werke der Kleinplastik zu erwerben, ließ man in dem häßlichen Lichte der Habsucht erscheinen. ‚Von den (antiken) Münzen, wie viele man deren auch fand', bemerkt der früher erwähnte Bassano, ‚so viele derselben verkaufte man an die Bankiere, und zwar insgeheim, weil der Großherr, sobald er davon erfuhr, sie für sich haben wollte, gerade so, wie er es mit allen anderen Schätzen, die gefunden wurden, machte, die er nachher der Vernichtung preisgab.'[1] Allein dieser Vorwurf paßt schlecht zu den offenkundigen Handlungen, aus denen des Sultans Empfänglichkeit für die Eindrücke der Kunst zu erraten sind. Darnach war Suleimân auch ein freigebiger und bedachtnehmender Gönner des Handwerks und der Kleinkunst. Er selbst, der keinen Augenblick müßig sein konnte, war ein Freund der Arbeit und zugleich imstande, ein Handwerk auszuüben, wodurch er sich täglich einen Giulio (d. i. nach heutigem Werte ein Franc) zu verdienen vermochte: es stehe dem Fürsten — meinte er — ebenso wie dem Bürger wohl an, sich das tägliche Brot in eigenem Schweiße zu verdienen.[2] Ganz zweifellos war Suleimân auch der Malerei ein Beschützer und Förderer, indem er sich in dieser Beziehung, wie ich zu zeigen hoffe, sowohl den ketzerischen Persern, deren hervorragendste Meister er an seinen

[1] SANSOVINO, l. c. fol. 101 r.

[2] Fatti di Solimano dopo la presa di Rhodi, fino all'anno 1553, d'incerto Autore, in SANSOVINO, l. c., fol. 401 v. — JOSIA, Osm. Gesch. II, p. 343 berechnet den *Giulio* irrig mit einem *Asper* (= 14·4 Heller). Das erstere Geldstück besaß um das Jahr 1533 beinahe den Wert einer Krone, wobei natürlich die Kaufkraft außer Betracht gelassen ist.

Hof oder ins Reich zog, als auch den christlichen Künstlern durchaus nicht abhold zeigte, wenngleich er in religiösen Dingen der in seiner Glaubensstärke vollendete Muslim blieb.[1] Denn wäre es nicht so gewesen, wie hätte nach den früher geschilderten Volksanschauungen ein Melchior Lorichs 1559 öffentlich die herrliche Ansicht von Konstantinopel zeichnen können?! Auf einem dieser Blätter sehen wir den 32jährigen Flensburger Künstler, im Selbstkonterfei angesichts des wunderbaren Stadtbildes vor dem entrollten Tableau stehend, wie er die Zeichenfeder in das von einem alten, prächtigen Modell-Türken ihm entgegengehaltene Tuschbehältnis zu tauchen im Begriffe ist.[2] Diese stadtkundige Tätigkeit des Künstlers konnte sicherlich nur unter dem Schutze des Großherrn sich entfalten und zu glücklichem Ende geführt werden.[3] Und daß Suleimân, eben weil er selbst ein Kunstfreund war, den Kunstsinn anderer, gleichviel ob Muham-

[1] Es wird berichtet, daß Suleimân in San Francesco in Pera in seiner Anwesenheit einmal eine Messe lesen ließ und darüber lachte (Bassano in Sanuto, l. c. fol. 82 v.). Man warf ihm vor, er sei gegen die Christen und Juden in gleicher Weise feindselig, so daß man allgemein darüber klage; ihre Behandlung sei nicht mehr dieselbe, wie unter Selim I. seinem Vater (Relazione di Marco Minio, 1522, bei Albèri III, 3, p. 74). Die Urteile anderer lauten weit günstiger: Suleimân sei human, gütig und gerecht; die Christen vergünstige er, die Juden hingegen behandle er schlecht (*cognosce li Christiani, tratta mal li Ebrei*, Minio bei Hammer l. c. III, 17); grausam sei er nur gegen diejenigen, die im Verdachte der Konspiration gegen ihn stünden (Relazione del Cl. Domenico Trevisano, 1554, Albèri III, 1, p. 117 f.; Relazione di Andrea Dandalo, 1562, l. c. III, 3, p. 161; Relazione di Marcantonio Donini, 1562, l. c. p. 176).

[2] *Konstantinopel unter Suleiman dem Grossen* aufgenommen im Jahre 1559 durch Melchior Lorichs aus Flensburg etc., herausgegeben und erläutert von Eugen Oberhummer, München 1902, Taf. XI; auf der Innenseite der Stadtmauer von Galata steht von der Hand des Künstlers: ‚das ortt zu Galiatta oder Pera da ich Melchior Lorichs die Statt am meisten oder den meisten theil der Statt geconterfeit habe Anno 1559'.

[3] Wenn bei einem Gebäude (l. c. Taf. VIII) der Künstler notiert, es sei dasselbe der römischen kaiserlichen Botschaft ‚Herberg darin auch ich M. (= Melchior Lorichs) mit Innen gefangen gelegen', so ist dies natürlich auf die aus Gründen orientalischer Politik von der Hohen Pforte häufig praktizierte Taktik zurückzuführen, wonach man die fremden (also nicht nur christlichen) Gesandtschaften wider Willen oft Jahre lang in Konstantinopel zurückhielt. Dies widerfuhr auch Busbeck mit den Seinigen.

medaner oder Christ, einzuschätzen wußte, geht daraus hervor, daß er dem bekannten gelehrten Porträtsammler Bischof Paolo Giovio sein von einem venezianischen Künstler gemaltes Bildnis nebst Tintenzeug und Feder aus Gold als Geschenk zuschickte. Hieraus folgt, daß wir Sulaimân durchaus nicht als einen Gegner der Porträtmalerei anzusehen haben.

Mit den vorstehenden kurzen Betrachtungen habe ich anzudeuten versucht, wie es in der allgemeinen Anschauung begründet war, daß das türkische Volk, im großen und ganzen in barbarischer Nacht versenkt, die darstellende Kunst verabscheute, die Herrscher dagegen sich darum gar nicht kümmerten, sondern vielmehr ihrer selbstherrlichen Geschmacksrichtung freien Lauf ließen. Was insbesondere die Persönlichkeit Sulaimâns des Großen betrifft, so gehört der Nachweis, daß die noch fortlebende Tradition von der Hochschätzung der Meisterwerke der bildenden Kunst durch seinen Urgroßvater Muhammed II. und seinen Vater Selîm I., die auf ihn impulsiv wirkte, zu den dankbarsten Aufgaben der quellenmäßigen Kunstforschung.

Bari und Dinka.

Von

H. Schuchardt.

Mit seinem Werke: *Die Sudansprachen* (1911) hat D. Westermann, dem wir treffliche Einzeldarstellungen afrikanischer Sprachen verdanken, gewiß keinen ‚Rocher de bronze' vor uns hinstellen wollen, sondern nur ein Modell aus weicher Masse. Ich würde mich aber gar nicht an es heranwagen, wenn es nicht über Vorfragen von allgemeiner Wichtigkeit hinwegginge die sich wieder als Schlußfragen, und mit unabweisbarer Dringlichkeit, einstellen müssen.

Auf dem beigegebenen ‚Übersichtskärtchen des Gebiets der Sudansprachen' von B. Struck zieht vor allem die Umfassungslinie gegen das Hamitische unsere Blicke auf sich. An Grenzen überhaupt pflegen ja entscheidende Kämpfe ausgefochten zu werden, solche bei denen es sich nicht bloß um das Vor- und Zurückschieben der Grenzen handelt, sondern auch um das Bestehen der Zentralgewalten selbst, ja um die ganze Art der Aufteilung. Wir fragen allzu rasch: gehört die und die Sprache zum Sudanischen oder zum Hamitischen? Dabei ist die Beantwortung der andern Frage schon vorausgesetzt: was ist sudanisch und was ist hamitisch? Und müssen wir nicht zu allererst darüber im klaren sein ob die Gesamtheit der nord- und mittelafrikanischen Sprachen (mit Ausschluß des Semitischen) wirklich aus zwei, nicht mehr nicht weniger, deutlich unterschiedenen Hauptgruppen besteht?

An nicht wenigen Stellen erweist sich die Lage der hamitisch-sudanischen Grenze als strittig. Im Nordwesten des sudanischen

Gebietes zeigt das Kärtchen eine Menge weißer Enklaven die sich offenbar auf das Fulische beziehen; aber kein Name kennzeichnet sie. Ich erblicke in dieser Unterlassung den Ausdruck der Unsicherheit. Im *Handbuch der Ful-Sprache* (1909) Vorwort IV sagt Westermann, die Fulbe seien verwandt mit den sogenannten Hamitenvölkern, macht aber zugleich auf die vielen Gemeinsamkeiten aufmerksam die zwischen dem Ful und den Bantusprachen bestehen. In ähnlich zweifelhafter Lage wie das Ful erblickte Fr. Müller das Nuba, Barea, Kunama und brachte sie mit jenem unter ein Dach. Bei Westermann erscheinen die Gebiete dieser drei Sprachen im Nordosten wie Inseln dem großen sudanischen Kontinent vorgelagert. Wegen dieser Zuweisung hätte er sich mit Reinisch auseinandersetzen müssen. Endlich im Osten verläuft die Grenze auf dem Kärtchen zwischen dem (sud.) Dinka und dem (ham.) Bari. Die Zusammengehörigkeit beider Sprachen ist aber bisher mit gutem Grunde angenommen und meines Wissens nie ernstlich bestritten worden. Demzufolge müßte entweder das Dinka vom Sudanischen oder das Bari vom Hamitischen abgetrennt werden, und zugleich mit jenem das Schilluk usw., zugleich mit diesem das Masai usw.[1] Begreiflicherweise sehe ich selbst von einer solchen Grenzsetzung ganz ab; im folgenden versuche ich nur das Verhältnis zwischen Bari und Dinka, hauptsächlich für Westermanns Augen, schärfer zu beleuchten.

Als Grundlage hat der Wortschatz zu dienen; Westermann stellt nur ehrenhalber das Grammatische als das ‚Wesentliche' voran (S. 4), auch bei ihm bilden in Wahrheit die Wortvergleichungen das Wesentliche. Aus ihnen ergibt sich aber der sudanische Charakter des Dinka keinesfalls in deutlicher Weise; freilich hält Westermann Dinka sowie Nuba und Kunama gerade mit den entferntesten

[1] Fr. Müller *Grundriß* III, 1, 98 nimmt an daß das Volk der Bari ein Mischstamm sei; die eine Schicht hänge mit den Dinka, die andere mit den Masai zusammen. Sir Ch. Eliot in seiner Einleitung zu *The Masai* von A. C. Hollis (1905), XXIII sagt daß der Wortschatz des Bari ‚would appear to contain more than one element, and a considerable proportion of the words are unlike Masai, and perhaps are West African in origin'.

Sprachen, den westsudanischen zusammen, indem er die des mittleren Sudan, die ihm vermittelst einer Petitio principii für weniger rein sudanisch gelten, ganz beiseite läßt, und das ist ein Grundfehler, durch den die Sicherheit jedwedes auf die Verwandtschaftsverhältnisse bezüglichen Ergebnisses beeinträchtigt wird. Will man nun derartige Zusammenstellungen näher prüfen, so muß man zuerst darauf bedacht sein die Schallwörter und die Lehnwörter auszuscheiden.

Die lautliche Übereinstimmung zwischen gleichsinnigen Schallwörtern verschiedener Sprachen ist, sobald sie sich nicht auf formale Besonderheiten erstreckt, nicht imstande die geschichtliche Verwandtschaft zu beweisen, mag diese auch wirklich bestehen. Gleiche oder ähnliche Namen für den krähenden Hahn, den krächzenden Raben, die miauende Katze kehren aller Orten und Enden wieder. Westermann vereint nub. *uf*, kunama *fù*, dinka *put* mit ewe *fúfu* usw. unter einem ursudan. *pŭ* blasen (N. 272); lag nicht niederkusch. *buf, fuf* in gleicher Bedeutung viel näher? Und nur räumlich ferner hebr. *pūʿḥ*, rom. *buff-are*, madj. *fú-ni* usw.? Und, um des zu ‚blasen' gehörigen Nomen agentis ‚Lunge' zu gedenken, muß das kopt. *ϣōf* mit kredž. *bobó* (und ähnlichen Formen anderer Sudansprachen) geschichtlich verwandt sein, da es mit span. *bofe* nur elementar verwandt sein kann? Unter N. 218 steht dinka *mim* schweigen neben westsudan. *mum*, nub. *bubu* stumm, und gewiß nicht mit Unrecht; aber diesem *mum* und *bubu* entsprechen dem Laut und Sinn nach sicherlich engl. *mum*, *mim* und suaheli *bubu* noch mehr ohne daß daraus ein gemeinschaftlicher Ursprung gefolgert würde. Wenn dinka *bulbul* Pilz mit dem *wudó, wló* des Ewe zusammenhängt (N. 47), so gewiß noch inniger mit dem *popa* des Nandi, also einer doch auch wohl für Westermann nichtsudanischen Sprache; aber ich vermute daß es sich in beiden Richtungen um elementare Verwandtschaft handelt, und zwar veranlassen mich dazu Wortformen wie kongo *balabala* Art eßbarer Pilz, lat. *boletus* u. a.

Mit Lehnwörtern meine ich hier nicht etwa solche die aus der einen der verglichenen Sprachen in die andere eingedrungen, sondern

solche die ihnen aus einer fremden Quelle zugekommen sind. Einen sehr merkwürdigen Fall bildet dinka *birid* Nadel, welches Westermann N. 41 mit dem *bir* stechen derselben Sprache zu westsud. *abui* o. ä. gezogen hat. Reinisch hat ziemlich zu derselben Zeit (*Die sprachliche Stellung des Nuba* [1911] S. 142) in *birid* eine Ableitung von *bir* mit dem aus dem Nubischen bekannten Suffix *-id* vermutet. Es stammt aber dieses Wort aus dem Arabischen, und zwar von *ibre(t)* (Näh)nadel (mit oder ohne Artikel; vgl. malt. *labra*), wie sich aus folgender Reihe afrikanischer Synonyme ergibt: ghadames-berb. *alebru* (starke Nadel, zum Unterschied von *asenfes*), hausa *allúra*, bagrimma *líbra*, musak *líprə*, joruba *abere* (dieses von Westermann a. a. O. eingetragen), kunama *nib(i)rā*, ʿafar *ibirá*, saho *ibrá*, bedauje *íbra*, somali *irbad*. Die kuschitischen Wörter erklärt Reinisch aus dem Arabischen; nur beim Somaliwort führt er zunächst amh. *ebrā*, tigré *ebrat* an. Vielleicht hätte er aber, mit Hinsicht auf die Umstellung *rb*[1], hier noch auf das gleichbed. *marfā'*, *marfē*, *marfe'* der abessinischen Sprachen (vom Verb *raf'a*, arab. *rafa'a*, hebr. *rāfā* nähen) verweisen dürfen, um so mehr als dieses in einer Gruppe des Kuschitischen, den Agausprachen als *merfā*, *márfi*, *márbā*, *mirbā* eingebürgert ist.[2] Die Verbreitung dieses semitischen Wortes über einen großen Teil von Afrika geht wohl mit der Verbreitung der Sache Hand in Hand, natürlich nicht der Nähnadel überhaupt, sondern der jüngeren, vervollkommneten. Aber nicht bloß für Kulturgegenstände sind semitische Wörter in dieser Weise vorgedrungen. Huhn, Henne heißt äth. *dŏrhō*, daher im Kuschitischen *dórhō*, *dôro*, *dirhūa*, *dirwā* usw.; von da nub. *dirbad*, *darbad*, *durmad*. Daneben tritt im Somali auch arab. *dadjādj*, *-e* Hahn, Huhn als *didžádž*, *džidžádž*, *didžád*, *-dad* auf, und von da gelangte es ins Dinka: *adžid*. Westermann betrachtet diese beiden grundverschiedenen Wörter (die Form *dirwea* schreibt er dem Kunama zu statt dem Bilin) als Fortsetzer eines ursudan. *duǰi* (Nr. 78); ob dafür das *adire* des Joruba

[1] Sie ist allerdings an sich nicht befremdlich; s. Reinisch *Die Somalisprache* III § 79.

[2] Reinisch Wtbb. zum Bilin, Chamir und Quara.

aufkommen kann, weiß ich nicht — hier scheint das *r* sekundär zu sein (Crowther gibt *adie* neben *adire* und die von W. aus Koelle angeführten Formen der benachbarten Sprachen ermangeln alle des *r*). Auffälliger ist bari *tsomot*[1] (Plur.) Fisch, worin ich — da ich in den verwandten und benachbarten Sprachen nichts ähnliches entdecken kann — das arab. *samak* erblicke. Ganz vereinzelt ist auch njangbara *beze* Eisen, und wird wohl irgendwie mit hebr. *barzel* in Verbindung stehen.[2]

---

[1] In der lautlichen Wiedergabe der Sprachformen strebe ich zwar eine gewisse Einheitlichkeit an, muß mich aber doch vielfach an die Schreibung der Quellen halten, die allzu oft ungenau und mehrdeutig ist. Der Laut des Bari den ich ebenso wie Fr. Müller mit *ts* bezeichne, wird von Mitterrutzner *c* geschrieben. Während er in der Dinkagrammatik das *c* ganz deutlich als *ts* beschreibt (gegenüber dem *j* = *dz*), setzt er in der bald darauf erschienenen Barigrammatik das *c* dem ital. *g*e, i und engl. *j* gleich, also = *dz*; das *j* aber werde noch viel weicher gesprochen, etwa wie arab. ج (?). Daher erklärt es sich daß für Mitterrutzner *c* manche *j* schreiben. Capt. Owen, Gouverneur der Provinz Mongalla, welcher 1908 eine in allem Guten und Schlechten getreueste Übersetzung dieser Grammatik veröffentlicht hat (ohne sie mit einer Silbe als solche zu kennzeichnen und ohne den Verfasser der Grammatik zu nennen), weicht von Mitterrutzner in diesem Punkte auf ganz unverständliche Weise ab (§ 9): ‚*c*, immer . . wie das englische *j* in *jeer, jest, just*' = ‚*c* always like the English *j* in *jeer, jest, just*'. So wird denn das obige *tsomot*, sonst *somot*, *tjomot* (so Meinhof), *jomot* von ihm *somót* geschrieben — Ich bringe hier gleich noch eine andere Umschreibungsmerkwürdigkeit zur Sprache. In den Büchern von Hollis: *The Masai* (1905) und *The Nandi* (1909), sowie von Beech: *The Suk* (1911), die alle drei mit Einleitungen von Sir Ch. Eliot versehen sind, wird *n* + *g* durch *ng* dargestellt (wie auch ich tue), aber der einfache Gutturalnasal durch *ñg*. Von einer dritten Aussprache *ng* ist nicht die Rede; wenn daher im Masai z. B. *eng-ūpiro*, *eng-ulem*, aber *en-gore*, *en-gine* abgeteilt wird, so kann das nur einen morphologischen Sinn haben. Aber die erstere Abteilungsweise beruht dann auf einer irrigen Auffassung (s. unten S. 36). Was endlich ist der Lautwert von *ñgg*? Hollis M. 11 sagt ausdrücklich, der weibliche Artikel erscheine vor *go* als *eñg*, z. B. *eñg-goro*.

[2] Daß die Entlehnungen der nichtsemitischen Sprachen Afrikas aus dem Semitischen durchaus nicht allzuleicht festzustellen sind, dafür liegen die Gründe auf der Hand. Aber auch das was in jenen aus europäischen Sprachen stammt, hebt sich nicht immer deutlich vom Erbgut ab. Wenn wir im Dinkawörterbuch *mūl* Esel, Maultier und *palangé* (Plur. *-dit*) Fischer lesen, so erkennen wir sofort den Einfluß der italienisch redenden Missionäre, und so wird uns dadurch überdies die Ausübung der Palangerfischerei für die dortigen Gegenden bezeugt. Aber *bac* (d. i.

Wenn nun auch eine Zahl der westsudanisch-dinkaischen Wortzusammenstellungen an sich annehmbar erscheinen, so läßt sich doch daraus kaum etwas für die Westermannsche Abgrenzung gewinnen; denn sie umfassen meistens das Bari mit. Ich gebe Beispiele (die Zahlen sind die der einzelnen Artikel des Wortverzeichnisses):

westsudanisch	dinka	bari
38. *mõ* . . . Lüge	*moṅ* verleugnen (nub. *mon* hassen)	*man* hassen
60. *mã* . . . berauscht sein	*mwol* betrunken, närrisch sein	*mamàla* närrisch sein
64. *bu* . . . faulen	*abuk* Schimmel	*bugí* schimmeln
69. *da* . . . Bogen	*daṅ* Bogen	*daṅ* Bogen
118. *glõ* . . . krumm sein	*gol* krümmen [*ṅol* krumm, lahm	*ṅodé* krumm, lahm (mas. *ṅodžine* lahm, nandi *iṅ-wal*, suk *ṅwal* lahm sein)
141. *ka* . . . beißen	*katš* beißen	*kadža* beißen
169. *ikot* . . . Volk	*kõtš* Volk	*ṅutu* Volk
175. *ku* . . . Stein	*kûr* Stein	*ṅurup* (Plur.) Steine (nandi *koit* usw. Stein)
200. *ku* . . . Haus	*kât* Hütte	*kadi* Haus (ebenso mas. *en-gadži*, nandi *ka* usw.)
204. *kane* . . . zählen	*kuen* zählen	*kín* zählen (mas. *en-gina* Zahl)

---

butš bringen wir lautlich schwer mit dem gleichbed. *bucwalà* zusammen (ist etwa *bur* für *buk* verschrieben?) und *bul* Krug, Gefäß möchte ich nicht ohne weiteres dem engl. *bowl*, franz. *bol* gleichsetzen, ebensowenig wie *pul* Sumpf dem engl. *pool*. Bari *kofor* Kiste, Sarg mahnt sehr an *cófano*, *coffre*, *coffin* und bari *kuk* (Plur.) Kohlen an engl. *coke*. Aber warnend erheben sich gleichbed. mas. *in-guk*, lattuka *ayyuk*, wird doch auch der Zuordnung von bagrimma *kul* Kohle zu engl. *coal* durch gleichbed. mangbattu *nã-killi*, mangbo-mungu *kili*, bongo *kilili* und vor allem das *kala* der Bantusprachen widersprochen. Nicht wenige Kulturdinge sind auf schmalen und nicht mehr zu erratenden Wegen gewandert; man denke z. B. an jene Überlieferungen der Masai die ein Widerhall des Alten Testamentes zu sein scheinen — sind sie etwa auf Rechnung der Falascha oder indoportugiesischer Juden zu setzen?

westsudanisch	dinka	bari
211. *dọk* . . . weben	*dok* spinnen, drehen	*dôk* in einen Knäuel winden
247. *ûlọ* . . . kritzeln, schreiben, *ucō-rāh* . . . kratzen	*gôr* ritzen, schreiben	*wur* kratzen, schreiben (nandi *ingwar*, suk *ŋwar*, kratzen)
266. *foro* . . . Schale, Rinde	*fât*, *pât* Schale, Rinde	*fudi*, *pudi* (Plur.) Schalen, Hülsen
313. *wọc* . . . flechten	*wēi* spinnen, weben (kunama *wa* flechten, weben)	*wîcidžū* spinnen, drehen
316. *wi* Schwert	*wêl* Messer	*wale* Messer

Für manches Westsudanische wird eine Entsprechung aus dem Dinka nicht nachgewiesen, sie läßt sich aber aus dem Bari beibringen, so zu 205 *ku* . . . Knochen: ba. *kujú* (Plur.), nandi *kôwo*, suk *kô* (Plur.; Sing.: *kôwô*) — das Dinka hat *jom* Knochen. Und in andern Fällen wiederum versagt das Bari, und statt seiner treten die verwandten Sprachen ein: so stimmt zu 98 *dži*, *gi* . . ., di. *djet* zeugen, gebären: nandi *ii*, suk *ijij*, mas. *i*, während das Bari in diesem Sinne *gwedža* und *tadú* bietet. Endlich erwäge man die Menge von Gleichungen zwischen Dinka und Bari (z. B. *piu* = *piom* Wasser[1]) die sich nicht ins West-, nicht einmal ins Mittelsudanische, wohl aber ins Hamitische, auch über das Nilotische hinaus verfolgen lassen. Übrigens würde Westermann, wenn er in östlicher und nordöstlicher Richtung weitere Ausschau gehalten hätte, auch innerhalb seines sudanischen Kreises manchen Fehltritt vermieden haben. So stellt er Nr. 62 westsud. *imu*, *ibuo* . . ., kunama *bóbonâ* Nase und dinka *um* Nasenloch zu westsud. *bu*, *mu*, *gboh*, kunama *bora* Loch. Hierzu ist zunächst im einzelnen zu bemerken daß das Dinkawort ‚Nase' bedeutet und der gleichlautende Plural ‚Nasenlöcher', daß nub. *urbur*, *uffi* soviel sind wie ‚Loch' und erst in Verbindung mit *sorin* Nase

[1] Meinhof *Ling. Stud. in Ostafrika* XIII. *Ndwoba* 8 unter *bây*; füge hinzu kunama *bîjâ*.

soviel wie ‚Nasenloch' und daß kun. *bora* (Reinisch aber schreibt *bórrā*) wie mir scheint zu wesentlich gleichbed. somal. *bohāl*, saho *bōl*, galla *bóla* (oder saho, ʿafar *bodó*?) gehört. Jene Wörter für ‚Nase' aber (dem di. *um* steht ba. *kumé* gegenüber) schließen sich an die große semitisch-hamitische Gruppe von Formen an welche die Lautfolge: gutturaler Mundlaut + Vokal + Nasenlaut + labialer Mundlaut darstellen (*gúmfo, omfo, ʿanf, ʿaf — kumba, humba, humm, ʿum, um, uh* usw.[1]); auch kun. *bóbonā* (vgl. maba *boñ*) wird nicht davon zu trennen sein.

Es bezeugen also die Wörter, nach Art, Zahl und räumlicher Verbreitung, die nahe Verwandtschaft zwischen Bari und Dinka, und diese wird auch nicht dadurch widerlegt daß viele selbst der allergewöhnlichsten Begriffe beiderseits durch verschiedene Ausdrücke bezeichnet werden und daß die Gemeinsamkeit mancher Wörter auf Entlehnung aus der einen in die andere Sprache zu beruhen scheint.[2] Zu den Wortübereinstimmungen müssen auch jene gewöhnlich als grammatische bezeichneten Übereinstimmungen gezogen werden die an irgendwelchen bestimmten Lautgruppen (oder auch Einzellauten) von minder selbständiger Rolle, an Fürwörtern, Partikeln, Affixen zu Tage treten. Dieser äußern Form steht die innere gegenüber, dem Baustoff der Bauplan. Hier zeigt sich nun eine Verschiedenheit

[1] Reinisch *Die Bárea-sprache* III unter *denno*.

[2] Noch mehr Schwierigkeiten als die Feststellung der von außen übernommenen Lehnwörter bereitet uns die der zwischenafrikanischen. Zwar die Grundsätze die bei den europäischen Sprachen, gelten natürlich auch hier; aber wenn es sich dort hauptsächlich darum handelt die Fremdartigkeit des fremden Elementes in der neuen Umgebung darzutun, und die Aufhellung der Umstände unter denen es eingeführt wurde oder werden konnte, erst in zweiter Linie kommt, so steht hier gerade diese im Vordergrund. Die ethnologischen Verhältnisse müssen möglichst entwirrt und wenigstens ein Rückblick auf die jüngste Vergangenheit gewonnen werden, wie das z. B. hinsichtlich der Bevölkerungen im Osten und Norden des Victoria Njanza neuerdings geschehen ist; aber das genügt nicht, es muß noch eine gewisse mikroskopische Betrachtung hinzutreten, eine Vertiefung in die stammhaften Seelenbeschaffenheiten, eine Erwägung der Lust und der Fähigkeit sich fremde Sprachen anzueignen. Nur dann lassen sich Fragen beantworten wie die nach der Ursache des raschen und durchgreifenden Wechsels der Tiernamen im Massai (s. Merker *Die Masai* 377 ff.).

zwischen Bari und Dinka die von den Vertretern der Verwandtschaft keineswegs geleugnet wird. Fr. Müller (*Grundriß* I, II, 81) sagt, der Bau der beiden Sprachen sei ‚anscheinend' abweichend. Das soll heißen: die Verschiedenheit besteht für den Beschreiber, nicht für den Erforscher, oder noch deutlicher: sie besteht jetzt, aber hat nicht von je bestanden. Sprachtypen besitzen nicht die Unveränderlichkeit der Rassen; die Sprachen können im Laufe der Zeit ihren Typus vollständig ändern — das wird heutzutage wohl allgemein anerkannt.[1] Wie sich nun aber Fr. Müller die Entwicklung des Verhältnisses zwischen den beiden Sprachen denkt, darin kann ich nicht mit ihm übereinstimmen: er sieht ‚vom Dinka zum Bari hin einen interessanten Fall von aufsteigender Sprachentwicklung, wie eine solche uns unzweifelhaft auch in den malayo-polynesischen Sprachen vorliegt' (S. 84). Man könnte fragen: ist es nicht ebenso gut möglich daß das Dinka sich vom Bari in absteigender Ent-

[1] So sagt z. B. Finck *Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantusprachen* (1908) 17 § 29: ‚Ganz unberechtigt ist dagegen der Einwand daß Tonnaun Sprachen die sehr verschieden voneinander seien, zu einer Gruppe vereinige. Denn bei einer genealogischen Klassifikation, die Tonnaun doch sicherlich erstrebt, ist eben ganz entschieden damit zu rechnen daß sich Sprachen im Laufe der Zeiten beträchtlich geändert haben können.' Und noch schärfer *Die Hauptlypen des Sprachbaus* (1910) 155: ‚Daß diese verschiedenen Typen [er stellt ihrer acht auf] nicht unwandelbar sind, ist klar . . . . Schon in der verhältnismäßig kurzen Spanne Zeit die wir übersehen können, sind aus einst einheitlichen Idiomen so grundverschiedene Typen entstanden daß die Annahme einer unüberbrückbaren Kluft unbedingt abzuweisen ist.' Wenn nur die alten drei (oder vier) Typen nach denen man die Sprachen einteilte, immer nur den Aggregatzuständen vergleichbar erschienen sind, so entferne ich mich damit nicht von Reinischs Anschauung, der (*Die spr. St. des Nuba* S. 170) bemerkt: ‚Der Umstand also daß das Nuba zu den flektierenden, die übrigen nilotischen aber zumeist zu den agglutinierenden und isolierenden Sprachen gehören, begründet zwischen den beiden Gruppen keinen prinzipiellen, sondern nur einen gradnellen Unterschied.' Vgl. dazu das Vorwort, wo er das Gemeinsame dieser Sprachgruppen in den grammatischen ‚Elementen' sieht, also doch im Baustoff. Die ältere Gegenüberstellung von Grammatik und Wörterbuch deckt sich bei weitem nicht ganz mit der von innerer und äußerer Form; sie kann es nicht weil Grammatik und Wörterbuch im Grunde sich nicht gegenüberstehen, sondern selbst zum großen Teile sich decken. Ich bemerke das hier um meine Auslassungen im *Anthropos* VI (1911), 945 zu ergänzen und vor Mißverständnissen zu bewahren.

wicklung entfernt hat? Allein die Sprachbewertung die in diesen Ausdrücken sich offenbart, muß ganz ausgeschaltet, es muß nur festgehalten werden daß Sprachen sich in völlig entgegengesetzter Richtung zu entwickeln vermögen. Ja das vollzieht sich nicht selten auf der gleichen Bahn. Besonders deutlich zeigt es uns die Geschichte der kreolischen Sprachen. Eine europäische Sprache wird volapükisiert; sie verliert ihre Flexionen, der rohe Stoff wird lose aneinander gefügt um den allergewöhnlichsten Bedürfnissen zu genügen; die Bedürfnisse mehren, steigern, verfeinern sich und nun werden neue Plurale, Tempora, abhängige Sätze geschaffen. Im allgemeinen werden wir nur sagen können daß Bari und Dinka einstmals den gleichen Typus aufwiesen und dann in entgegengesetzter Richtung, wenn auch nicht in gleich raschem Tempo, fortgeschritten sind.

Zur innern Form gehört das Tonprinzip: herrscht in einer Sprache die Tonhöhe vor oder die Tonstärke? Für das Sudanische wird das erstere angenommen; aber die Unvollständigkeit und auch Unsicherheit der Beobachtungen läßt uns nicht einmal deutlich das tatsächliche Verhältnis zwischen Dinka und Bari erkennen. Und überhaupt hieraus Schlüsse auf die Verwandtschaft zu ziehen wird jeder sich bedenken der erwägt wie sehr sich z. B. das Schwedische durch das Musikalische von den andern skandinavischen Sprachen unterscheidet.

Als Hauptkennzeichen des Hamitischen gegenüber dem Sudanischen (ich brauche den Ausdruck immer im Sinne Westermanns) gilt mit gutem Grunde das grammatische Geschlecht. Das Dinka und ebenso das Nuba, Kunama und Barea besitzen es nicht; in dieser Hinsicht sind sie also nicht hamitisch. Ich denke, sie sind es nicht mehr; man kann aber auch denken, sie sind es noch nicht, und das hat Reinisch getan (hauptsächlich mit Bezug auf das Nuba)[1], in vollem Einklang mit der Auffassung Fr. Müllers. Das ist natürlich so zu verstehen daß das Dinka den semitisch-hamitischen Urzustand gewahrt hat in welchem das Genus sich noch nicht ent-

[1] *Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen* (1909) S. 271. *Die spr. St. des Nuba* (1911) S. 88. 90. 120. 135. 169.

wickelt hatte. Die erstere Annahme bedarf keiner besondern Begründung; es liegen genug häufige Fälle vor in denen wir den Schwund des Genus in einer Sprache so zu sagen mit den Augen verfolgen und zugleich sein Verharren in den verwandten Sprachen feststellen können. Der umgekehrte Vorgang, nämlich daß innerhalb einer Sprachgruppe die eine Sprache allmählich das Genus herausgebildet hat, die andern nicht, ist meines Wissens noch nicht beobachtet worden. Wo immer wir Andeutungen des Genus vorfinden, werden wir mit weit mehr Wahrscheinlichkeit sie als Überreste denn als Keime ansprechen.[1] Damit soll aber keineswegs die Möglichkeit bestritten werden daß das Genus an verschiedenen Punkten selbständig erwachsen ist, sei es aus dem Sexus (vgl. unten S. 29 f.) oder aus irgendeiner Klasseneinteilung heraus, und ebensowenig daß seine innere Form von einer Sprache auf die andere übertragen worden ist.[2] Dieses vermutet Reinisch *Die spr. St. des Nuba* 135 § 157: ‚Es ist nicht unwahrscheinlich daß dereinst die Bari und Masai, als sie noch ein gemeinsames Volk gebildet haben, in unmittelbarer Nähe der Galla und Somali nomadisierten und durch den Verkehr mit diesen die Anregung zur Unterscheidung der grammatischen Genera bekommen haben.' Aber dieser Einfluß des Niederkuschitischen wird mir dadurch zweifelhaft daß die Geschlechtszeichen jener beiden Sprachen in ihrer lautlichen Gestalt sich mit Bantupräfixen berühren. Ich sage nicht von ihnen herrühren; ich wage überhaupt nicht über diese ganze Angelegenheit eine bestimmte Ansicht aus-

[1] Vgl. Trombetti *I pronomi personali* (*Memorie dell'Acc. di Bologna* 1, 1906—07) 36, welcher in einer Bantusprache, dem Isubu den Genusunterschied beim Pronomen nachweist: *a-su* er, *a-si* sie [vgl. madi *isi* Weib, davon *isina-i* sie, neben *na-i* er]. Was aber ful *moll-u* männliches Füllen, *moll-i-l* weibliches Füllen anlangt, so halte ich diese Formen (welche wohl Barths *Vokabularien* 190 entnommen sind) für Blender. Westermann *Handbuch der Ful-Sprache* S. 83 setzt *molil* = *molu* und in der Tat ist *-el*, *-il* Deminutivendung (212 f.). Freilich verwirrt es etwas wenn er 161 ‚Hengstfüllen' mit *molel* übersetzt, aber 83 *molu pujo dimadgo* mit ‚Stutenfüllen' (*dimadgo* ist ja ‚Hengst', und ‚Stute' heißt *pujo nden*).

[2] Vgl. meinen Aufsatz: *Geschichtlich oder elementar entwickelt?* (*Magyar Nyelvőr* xl.) S. 8.

zusprechen, da sich zu den sprachlichen Bedenken noch ethnologische und geographische gesellen.

Ferner ist die Einsilbigkeit ‚ein charakteristisches Merkmal der Sudansprachen, durch das sie sich sowohl von den Hamiten- als auch von den Bantusprachen unterscheiden'. So Westermann (S. 14), der zwar dann (S. 17) bemerkt: ‚Die Einsilbigkeit im Nuba und Dinka macht nicht den ursprünglichen Eindruck wie in den andern Sprachen . . .', aber hinzusetzt: ‚Und auch wo die Einsilbigkeit nicht ursprünglich ist, ist sie doch charakteristisch: sie zeigt ein entschiedenes Streben der Sprache zur Einsilbigkeit.' Inwieweit hier überhaupt von einem solchen Streben gesprochen werden kann, mag dahingestellt sein; am ehesten würde der Ausdruck bei kreolischen Sprachen passen, in denen die für das Verständnis nicht unentbehrlichen Silben gern unterdrückt werden. Jedenfalls enthält er das Zugeständnis einer sekundären Einsilbigkeit und damit ist schon jedes Bedenken gegen die Zusammenordnung mit einer mehrsilbigen Sprache behoben. Nun bedürfen wir aber solcher allgemeinen Erwägungen gar nicht, indem wir in genügenden Fällen durch die äußere Form belehrt werden: einsilbige Dinkawörter und mehrsilbige Bariwörter entsprechen einander und zum Teil wenigstens kommt der umfangreicheren Wortform die Wahrscheinlichkeit des höheren Alters zu. Im Innern des Wortes wäre sogar fast immer an Verkürzung oder Zusammenziehung zu denken; aber mir fehlt es an betreffenden Gleichungen, denn solche wie di. *kɔ̈ɔ̈t* = ba. *kamot* Plur. (vgl. bongo *kohó*) Samen, sind zu unsicher. Im Auslaut pflegt dem Dinka das *o* zu fehlen welches nicht nur das Bari, sondern das doch nach Westermann ebenfalls sudanische Schilluk hat, z. B. *rîi* = *rîio* (s. Reinisch *Die spr. St. der Nuba* 143 § 169 a). Im Anlaut ist das Bari oft um eine Silbe reicher als das Dinka, die sich deutlich als Präfix zu erkennen gibt. Nun ist ja das Stammwort an sich älter als das mit Affixen versehene und diese Stufe dürfte man im allgemeinen dem Dinkawort einräumen; aber es kann das Präfix auch wieder verloren gehen, also das scheinbare Stammwort erst das Ergebnis einer Vereinfachung sein. Und dafür finden sich

bei gewissen Substantiven des Dinka mehr oder weniger sichere Anzeichen.

Für die Klarlegung des ganzen Verhältnisses zwischen Bari und Dinka und überhaupt den beiderseits verwandten Sprachen westlich und östlich von der Westermannschen Grenze ist die vergleichende Untersuchung der Nominalpräfixe von besonderer Wichtigkeit und von um so größerer als in ihnen das Masai, Bari usw. ein Bindeglied zwischen dem präfixliebenden Bantu und dem präfixscheuen Kuschitisch[1] darstellt. Das hat mich dazu bestimmt diese Frage, wenngleich mit unzulänglichen Mitteln und Kräften anzubrechen, ohne dabei die vereinzelten Anregungen zu übersehen wie sie z. B. jüngst von Elliot in seinen Einleitungen zu Hollis' Büchern über das Masai und das Nandi gegeben worden sind. Die Präfixe die gemustert werden sollen, sind was das Begriffliche anlangt, nicht ableitend, sondern artikelartig, und zwar haben wir es in erster Linie mit dem geschlechtigen Artikel zu tun. Ich schalte hier einige Darlegungen ein die geeignet sind als Rahmen für die zu erörternden Tatsachen zu dienen.

Es kommt auf zweierlei an, auf die Kennzeichnung des Substantivs gegenüber dem Verb und auf die Kennzeichnung verschiedener Klassen von Substantiven gegeneinander. Jenes geschieht durch den Artikel, das Wort im weitesten Sinne genommen, dieses durch das Klassenzeichen, von dem das Geschlechtszeichen nur eine besondere Art ist. Der Artikel ist zwar ein abgeschwächtes Demonstrativ, er kann aber sogar bis zum Verlust der ‚Determination' abgeschwächt werden; so bedeutet im Masai z. B. *ol-tuñani* sowohl ‚ein Mann' wie ‚der Mann'. Der Artikel ist hier mit dem Substantiv ziemlich fest verwachsen, aber doch nicht untrennbar; man sagt *ledo-tuñani* jener Mann, und *ôbo-tuñani* ein Mann (allerdings auch *ol-*

[1] Westermanns *Handbuch der Ful-Sprache* IV sagt: ‚es gibt z. B. eine Hamitensprache, das Schir, die sowohl Prä- als Suffixe hat'. Warum erwähnt er gerade das Schir, das eine nilotische dem Bari benachbarte Sprache ist, als ob es eine Sonderstellung einnähme? Es müßte übrigens seiner Lage nach in das sudanische Gebiet auf Stuhlmanns Kärtchen fallen.

tuñani ɓbo). Da jedes Substantiv seinen Artikel hat, so wird er als ein besonderer Teil des Substantivs gefühlt, und demnach können kreolische Fälle wie *un lechien* ein Hund, *ça lechien là* dieser Hund, nicht wohl dazu verglichen werden, zudem sie mit solchen wie *un dupain, ça robe là* usw. auf einer Stufe stehen. Das Klassenzeichen erwächst aus einem allgemeineren Substantiv — unsere Apposition veranschaulicht den Vorgang; es pflegt in innige Beziehung zum Artikel zu treten; das eine kann sich zum andern entwickeln, beides miteinander verschmelzen, und dann wiederum auf eine Funktion beschränkt werden. So vor allem der geschlechtige Artikel zum ungeschlechtigen werden; doch braucht die Ungeschlechtigkeit des Artikels nicht die Aufhebung des Geschlechts zu bedeuten, man denke z. B. an das Arabische. Der Vorgang ist dabei wesentlich doppelter Art, entweder ein lautliches Zusammenfallen (z. B. holl. *de* = *der, die*) oder die Verallgemeinerung des einen Artikels, meistens des weiblichen, wie ja auch der Geschlechtsunterschied nicht selten nur auf dieser einen Seite ausgedrückt wird. Endlich ist noch die Stellung des Artikels zu beachten. Er kann vor- oder nachgesetzt werden oder beides zugleich; das letzte besonders wenn ein Attribut (Genetiv oder Adjektiv) folgt. Indem er dann zwischen das Substantiv und dieses tritt, ist er Suffix für das eine, Präfix für das andere, und so kann der allgemeine Gebrauch des nachgesetzten Artikels sich aus dem des vorgesetzten entwickeln: *(die) Frau, die gute* | *(die) Frau die gute* | *(die) Frau die.*

Das männl. *ol-* Pl. *il-* des Masai wird von Lepsius *Nubische Gramm.* LXIV mit dem *ili-* (5. Kl.) des Bantu und das weibl. *en-* Pl. *in-* mit dem *ini-* (9. Kl.) in Beziehung gesetzt. Trombetti *Pron. pers.* (*Mem. dell'Acc. di Bol.* II, 1907—08) 352 verbessert das insofern als er *il-* nur dem *ili-*, *ol-* aber dem *ulu-* (11. Kl.) entsprechen läßt. Für das Fem. aber würde in beiden Zahlen bant. *ini-* genügen müssen. Da indessen der Vokal *i* den Plural beider Geschlechter kennzeichnet, so dürfte an Fälle wie das männl. *a-* Pl. *i-*, weibl. *ta-* Pl. *ti-* des berberischen Artikels und den gemeinsamen Plural *ti-* des Artikels im Bari erinnert werden. Beim Relativ wird der

Plural durch Dehnung des Vokals ausgedrückt: m. *o-*, *oo-*, w. *na-*, *naa-*. Bemerkenswert ist die doppelte, wohl aus verschiedener Zeit stammende Genusbezeichnung in *ol-al-aše* Bruder, *eñ-an-aše* Schwester (*aše* ist = ba. *-atšér* Bruder, Schwester; mas. *ol-aše* Kalb = ba. *kadžjá* [Plur.]). — Im Bari ist der Gebrauch des geschlechtigen Artikels einfacher, aber auch eingeschränkter als im Masai: er steht als m. *lo*, w. *na*, Pl. *ti* zwischen Substantiv und Attribut d. h. Genetiv und Adjektiv, jedoch nur vor einem Teile der Adjektive. Von einem Artikel vor dem Substantiv kann man nicht mehr reden. Es hat sich zwar der Artikel *lo* im Anfang einer nicht allzu großen Zahl von Substantiven (besonders Tiernamen, aber ohne Beschränkung auf den männlichen Sexus[1]) erhalten und es folgt dann *lo* (z. B. *lodoke lódit* der kleine Frosch, *lodoke lo gólotot* der Frosch des Baches; das entsprechende Wort des Masai ist weiblich: *en-dua*). Aber es ist doch mit dem Substantiv ganz fest verschmolzen, denn es bleibt im Plural: *lodokja*, allerdings auch beim Adjektiv: *lódidik* (hingegen *lodokja ti gólotot*); ebenso verhält es sich mit den weiblichen Substantiven: *kóbitjo nádit* das kleine Schaf, *kóbjlu nádidik* die kleinen Schafe. Von dem weibl. *na-* finde ich eine einzige Spur: *nakwan* (nandi *kwanj*) Weib, Plur. *wáte*; Owen bucht ein Adjektiv dazu: *nanakwan*, Plur. *nawáte* weiblich. An seiner Stelle zeigt sich nun in einigen Fällen das weiter unten noch zu besprechende Präfix *ki-*, zunächst in *kiatšér* Schwester, gegenüber von *luñatšér* Bruder, dann *kiteñ* Kuh (mas. *en-giteñ*, aber ‚Bulle' mit männl. Artikel: *ol-kiteñ*), *kiné* Ziege (mas. *en-gine*, aber ‚kastrierte Ziege': *ol-gine*), endlich *kitobok* (Owen *kidobo*) kleine Art Schildkröte (vgl. djur *pük*, šuli *opük* Schildkröte), *kitun* schwarze Viper, *kirkok* Chamäleon (vgl. djur *uñóño*, šuli *ñóño*), in denen *ki-* vielleicht die ursprüngliche Deminutivbedeutung zeigt, die aber wie die andern weibliches Geschlecht haben, d. h. mit *na-* verbunden werden. Vgl. mas. *kiti*, Fem. zu *otí* klein. — Ob und in welchem Ausmaß die benachbarten und verwandten Sprachen den Geschlechtsunterschied gewahrt haben, läßt sich schwer bestimmen,

[1] Ich finde so nur *lópidjot* Männchen beim Kleinvieh, z. B. *l. lo méčjo* Ziegenbock.

so lange es an Grammatiken und an zusammenhängenden Texten fehlt; denn er offenbart sich eigentlich nur in der Kongruenz. — Vom Lattuka sagt Ehrn-Bey *Zeitschr. f. Ethn.* 14 (1882), 174 daß der Artikel *a* sei und häufig *na*. Dies könnte aber nur vom weiblichen Geschlecht gelten und so ist es richtiger wenn Elliot *The Masai* xxiii nicht nur in *n-*, sondern auch in *a-*, *e-* den Artikel erblickt, wofür er als Beispiel anführt: *aker* Schafbock, *naker* weibl. Schaf. So haben wir *nätèh* Kuh, *nänì* Ziege, *nehōk* Hund (vielleicht Hündin, neben *ehōk*), *nälì* Milch (bari *le na-*), *nàbui* Netz, *nāre* Wasser (neben *āri* Fluß; mas. *en-gare* Wasser, aber ba. *kare lo-* Fluß), *ŋejok* Ohr (mas. *en-giok*), *ŋemo* Nase (mas. *en-gume*; aber bari *kumé lo-*); vgl. unten S. 36. Der einfache Vokal bezieht sich aber nicht bloß auf das männliche, sondern auch auf das weibliche Geschlecht; ursprünglich wohl durch die Färbung bestimmt, wie im Massai *o-* und *e-* unter gewissen Bedingungen für *ol-* und *en-* eintreten. So *ogguni* Knie (bari *kuñú lo-*; aber mas. *en-guñu*) und *eddógo* Wolke (bari *diko na-*); aber *e-* scheint nun auch *o-* zu vertreten und *u-* der doppelten Quelle zu entstammen: *agguk* Kohle (bari *kukj lo-*); *aboño* Hemd (bari *boñga na-*). Unrecht hat Elliot wenn er meint daß das Lattuka *l* als Artikel nicht kenne; deutlich ist er in *loggoro* Hahn (bari *logulau*, madi *ùlogo*) gegenüber von *noggoro* Huhn. Verdunkelt in *alóre* Bach (bari *loró*, djur *lōl*), *allolor* Blei (mas. *ol-ola*), *ōlofo* Lunge (bari *lukōpurō*; s. unten S. 34), *olibbo* rein (mas. *eborr*). — Im Turkana scheint der Geschlechtsunterschied an die Vokale geknüpft zu sein: *e-taχo* Kalb, *a-taχo* Färse; Plur. *ni-taχ* und *ha-taχ*. Und so *e-koh* Auge (bari *koñe lo-*; aber mas. *en-goñu*): *a-kotok* Mund (bari *kutuk na-*, mas. *en-gutuk*). Das nachgesetzte Demonstrativ des Turkana entspricht dem nachgesetzten Artikel des Bari: m. *lo* (Plur. *lu*), w. *na* (Plur. *nu*), z. B. *a-beru-na* diese Frau.[1]

[1] Ich hatte in Silluk *nàl* boy, *nàn* girl (beide Plur. *nañ*), die Westermann in seiner *Short grammar of the Shilluk language* 64 darbietet, ein männl. *-l* und ein weibl. *-n* vermutet; aber Reinisch macht mich darauf aufmerksam daß Mädchen *na* heißt, und daß das *n* das Zeichen für den folgenden Genetiv ist. Hierzu möchte ich fragen ob die von Schweinfurth im Djur und von Ehrn-Bey im Lur, also in

Die Dorô(b)bo, Nachbarn und Verwandte der Masai und Nandi sprechen verschiedene Mundarten die in nahem Zusammenhang mit den Sprachen der genannten Volksstämme stehen. Bezeu *The Suk* 52 sagt daß die Dorobo von Deutsch-Ostafrika eine Nandimundart ohne Artikel sprechen, die Dorobo der Mauwälder aber und die der Kikujubezirke ihn anwenden. Das erstere paßt jedoch nicht ohne weiteres auf dasjenige Dorobo (= Asá) von dem Merkens Massaiwerk einzelne Ausdrücke enthält (leider sind die Erzählungen 264 ff. nur in Übersetzung mitgeteilt). Unter diesen müssen wir zunächst diejenigen ausscheiden die offenbar dem Masai entlehnt sind (wie *ol jañit l ol diain* das Tier der Hunde, d. i. der Floh 379). Dann bleiben solche wie die folgenden (die Bindestriche rühren von mir her): *we-ku* Sohn, *we-tu* Tochter, *e-go ea* Bruder! *e-to ea* Schwester! *mai-to-t-uan* meine Frau, *bidžo-g* Bruder, *bidžo-t* Schwester, *msumbeto-g* Sohn! *ille-to* Tochter! (vgl. sandeh *uillé* Sohn, Tochter, somali *inán* Tochter, *inan* Sohn, galla *ilma* Sohn, Kind) (238 f.), *eok o* [*-ko*?] *daëmd* Schurz der Verheirateten, *es segeñgeï endet to issat* Eisendrahtspirale des Halses, *es segeñgeï to lubaog* E. des Oberarmes, *es segeñgeï to n dagulet* (mas. *es s. n dagule*) E. des Unterarmes, *es segeñgeï to eï* E. des Unterschenkels, *ol gissai ku sehgetok* der Ring des Fingers (252 f.). Ein pluralisches *to* wird vorliegen in *morog to dabonog* Hütten der Unverheirateten, *aija to daëma* Lager der Verheirateten (231; die ebenda angeführte Form *aijo* dürfte der Singular sein); über das Geschlecht der vorausgehenden Substantive bin ich im unklaren. Dieser nachgesetzte Artikel männl. *-ku, -ko, -go, -g*, weibl. *-tu, -to, -t* (Plur. *-to*) stimmt nun ziemlich genau zu dem des Somali: männl. *-ku* (*-ka, -ki*), weibl. *-tu* (*-ta, -ti*) für beide Zahlen. Wie es mit dem vorgesetzten Artikel steht, weiß ich nicht mit Bestimmtheit zu sagen; meistens fehlt er, oft aber erscheint er auch, und zwar in der Form des massaischen (nur *na haiiët* = m. *oiaiai* Stachelschwein 252). Merkens sieht hier den Einfluß der Tatoga (Taturu) auf die Asá;

Silbakmundarten und von erstetem im Bongo beobachtete Geschlechtsunterscheidung im Pronomen der 3. P. S. (vgl. Lepsius *Nub. Grammat.* XVII) seitdem bestätigt worden ist. Wegen des ersten Falles s. Reinisch *S. d. Nobe* S. 130 Anm. 1. Vgl. oben S. 21 Anm. 1.

‚Diese Tatogaisierung der Asáworte äußert sich besonders in Verstümmelung des Artikels und Anhängung einer der in der Tatogasprache häufigen Endungen an das Substantiv' (256). Barca würde demnach in bezug auf den vorgesetzten Artikel mehr oder weniger Recht haben; dieser erscheint ja aber schon durch den nachgesetzten abgelöst, der nicht bloß vor dem Attribut gebraucht wird, sondern mit dem Substantiv fest verwachsen ist. So begegnen uns neben weiblichen Formen auf *-t* zahlreiche offenbar männliche auf *-og*, *-ug* (*-ok*), allerdings auch andere ohne einen dieser Ausgänge. Kurz, hier bedürfen wir noch sehr der Aufklärung.

Wie der weibliche Artikel mit *t* im Hamitischen gegenüber dem männlichen mit wechselndem Konsonanten eine feste Stellung einnimmt (somali *-tu* : *-ku*, bedauje *ta-* : *-wa*, kopt. *t-* : *p-*, berb. *ta-* : *(u)a-*, hausa [bei den Ordinalzahlen] *ta-* : *na-*; sie *ta* : *er ja*, *ši*), so dauert nun auch das besprochene *-to*, *-t* fort, während das männliche *-ku*, *-ok* schwindet, und drängt sich an seinen Platz: aus dem geschlechtigen Artikel wird ein ungeschlechtiger. Das Bari hat im Sing. m. *lo*, w. *na*, aber im Plur. nur *ti*; das Nandi im Sing. nur *-ta*, *-to* (*-da*, *-do*), meistens *-t*, im Plur. ebenfalls nur einen ungeschlechtigen Artikel, aber andern Ursprungs, auf *-k*. Wie das Nandi scheint sich dasjenige Dorobo zu verhalten welches Meinhof *Ling. Stud. in Ostafrika* xm (*Mitt. des Sem. f. orient. Spr.* x, '07) an erster Stelle behandelt hat; aber wiederum fehlt uns völlige Sicherheit. Wir nehmen verschiedene Arten von Gleichungen wahr, z. B.:

1. ‚Fuß': do. *kéldá*, Plur. *keliek*
   na. *kel* : *kelien* (ohne Art.)
   keldo : *keliek* (mit Art.).
2. ‚Knochen': do. *kāūwo* : *kājik*
   na. *kôwo* : *kôwoi* (ohne Art.)
   kôwet : *kôwek* (mit Art.).
3. ‚Schlange': do. *erené* : *ereno*
   na. *eren* : *erenoi* (ohne Art.)
   erenet : *erenôk* (mit Art.).

In 1 stimmen die Formen des Dorobo zu denen des Nandi mit Artikel, in 2 nur der Plural, aber der Singular zu dem ohne Artikel, in 3 beide Formen zu denen ohne Artikel. Da nun bei Merker die beiden Formenreihen im Nandi nicht auseinandergehalten sind, so wäre ja das auch für das von ihm abgefragte Dorobo möglich. Das Dorobo von Britisch-Ostafrika, welches er nach Johnston anführt (den ich augenblicklich nicht selbst einsehen kann), zeigt im Sing. (Plurale sind nicht verzeichnet) stets die Form mit dem Artikel, also nicht bloß *keldô*, sondern auch *kawet*, *erenet*. Das Suk, im wesentlichen eine Abart des Nandi, hat den Artikel ganz eingebüßt, also nur *kel*, *kôwô*, Plur. *kelien*, *kô* usw.; bloß in Lehnwörtern aus dem Nandi ist er unbewußt herübergenommen worden. Den wenigen Beispielen davon die Beech 52 anführt, fügt Eliot xvi f. viele hinzu. Vielfach war aber schon im Nandi der alte Artikel verdunkelt und es wurde ein neuer angesetzt, so: *perto* — *pertet* Plur. *per(ik)* Baumrinde, *poldo* — *poldet* Plur. *pol(ik)* Wolke, *kelda* — *keldet* Plur. *kelat* — *kelek* Zahn, *kwendo* — *kwendet* Plur. *kwen(ik)* Feuerholz.[1] Zuweilen dringt das *t* des Artikels auch in den Plural ein, so na. *or* — *oret* : *ortinua* — *ortinuek*, do. (M.) *ôred* : *ôrdiṇig*, suk *ôr* : *ôrten* Pfad. In manchen der zahlreichen Wörter des Masai auf *-t* ist dieses, wie das Nandi zeigt, nicht stammhaft, z. B. *ol-kerenget* | na. (*kering*) *keringet* the fort, trap, *o-sumbat* der Invalide | na. (*simba*) *simbet* der Feigling, *ol-tšorust* (auch *ol-tšore*) | na. (*tšorua*) *tšorust* der Freund, *ol-kirisiet* | na. (*kirisua*) *kirisuet* der Hammer. Ein bemerkenswerter Fall von Wanderung des weibl. *-to*: na. (*tie*) *tkep-to* (Plur. *tipin* — *tipik*), suk *tšepto* (Plur. *tipin*), mas. *en-dito*, bari *djet* Mädchen. Ist im Nandi und im Suk die alte Geschlechtsunterscheidung geschwunden, so regt sich doch dort — was wegen des Ursprungs

[1] Hierher gehört auch na. *peliondet*, *peniondet*, die Merker neben *pelliot* (nur so bei Hollis) der Elefant anführt. Vom arab. *fil* stammt das Kollektiv na. *pel* (suk. *pêl-u*), davon mit Einheitszeichen suk *pêlim*, na. *pêlio* und mit Artikel kamasia *pelim-de*, do. (M.) *têlian-dî* und na. *pêlio-t*. Und so die Nomina agentis des Nandi, z. B. *alin* — *alindet* Plur. *al(ik)* Käufer von *al* kaufen, *kakunin* — *kakunindet* Plur. *kakun(ik)* Wächter von *ikun* bewachen.

dieser beachtet zu werden verdient — die Neigung die Ausdrücke für das natürliche Geschlecht (m. *kip-*, w. *tĕep-*; s. vorher) auf Unbelebtes auszudehnen.

Diese Auseinandersetzungen über den geschlechtigen und ungeschlechtigen Artikel in den südnilotischen Sprachen müssen nun in einer gewissen Richtung ergänzt werden. In denselben Sprachen welche die mit Bantupräfixen lautlich übereinstimmenden geschlechtigen Artikel besitzen, nämlich im Masai und Bari tritt uns, wenngleich nur sporadisch, ein *ki-* entgegen das sicherlich mit dem *(i)ki-* des Bantu zusammenhängt. Schon Thomseyn *I pronomi personali* 353 f. hat das letztere nach Norden verfolgt, vielleicht zu weit.[1] Er erwähnt das *ke-* des Dinka, aber nicht das *ki-* des Masai und Bari. Beide dürften durch das Bantupräfix *ki-* miteinander verknüpft sein, von welchem Rapp *Gramm. der Dschaggasprache* (1909) S. 52 sagt, diese Silbe scheine ‚wenn man sie der Silbe *mu*, der Vorsilbe der persönlichen Wesen, gegenüberstellt, ein Präfix ebenso allgemeiner Bedeutung zu sein: *mu* scheint das Präfix der persönlichen, *ki* das der dinglichen Wesen, von Sachen, Gegenständen zu sein' (vgl. Meinhof *Vgl. Gramm. der Bantusprachen* [1906] S. 13). Das *ke* des Dinka wird noch als wirkliches Substantiv verwendet (Plur. *ka*) = bantu *ki-tu*, *ki-atu* Ding, oder sonst in bestimmter Funktion und gehört nach Reinisch *Die spr. St. des Nuba* S. 142 f. mit dem *gin*[2] (Plur. *gik*) des Šilluk zusammen, darf aber deswegen doch nicht vom Bantupräfix getrennt werden: vgl. z. B. d. *ke-puát* Tugend (*puat* gut sein) = š. *gin dŏtí* Güte (*dŏtí* gut): d. *ke-tšám* = š. *gin tšam* (*tšam* essen) = dschagga *ke-lja*, herero *otji-kuria*, suaheli *(j-akula* Essen, Speise. Auch das Masai verwendet *ki-* in Verbindung mit den Endungen *-et*, *-ata* und *-oto* zur Bildung von weiblichen Nomina actionis, z. B. *engisudšata* Reinigung (*isudš* reinigen). Sonst erscheint im Masai und ebenso im Bari das *ki-* im Anlaut vieler Wörter ohne daß deren Bedeutung dadurch irgendwie beeinflußt wäre; es macht etwa den Ein-

[1] Arab. *šeʾ* Sache (woher doch kuuama ši entlehnt ist) erregt mir in lautlicher Hinsicht Bedenken, kama *kili* Durst von *ia* trinken in begrifflicher.

[2] Das *-n* bindet wohl den Genetiv; vgl. kavirondo *gi* (Pl. *gik*), vor Genetiv *gir*.

druck eines ungeschlechtigen Artikels. Elliot *The Masai* xxiii f. sagt, indem er vom Bari handelt: ‚It is possible that a *k* which is sometimes found at the beginning of words may be the remnant of an article.' Wir dürfen aber nicht so weit gehen darin einen neutralen Artikel zu erblicken der auf einer Stufe mit dem männl. *ol-* und dem weibl. *en-* stünde: es tritt kaum an die Stelle von diesem, es folgt ihm immer nach und auch in den andern Sprachen hat es den Vokal oder Nasal den man als verkümmerten Artikel betrachten könnte, vor sich. Kurz, es ist am nächsten mit dem Stamme verbunden und somit als das älteste Präfix zu betrachten. Ich verzichte hier auf den Versuch einer gründlichen Aufklärung und bescheide mich mit einer stofflichen Übersicht die eine solche anzubahnen geeignet ist. Auf die Formen mit *ki-* (und den Varianten *ka-*, *ko-*, *kü-*, *ku-*) lasse ich jedesmal die entsprechenden mit irgend einem andern Präfix folgen und schließlich diejenigen die dessen ganz ermangeln.

kiidi (Owen *kidih*) ba.; madi *dí*, bagrimma *dži*, bongo *dži-i*, musuk *ti* Arm (Hand).

kidó ba.; mas. *ol-goo*, di. *jóu* Brust.

kiko ba.; latt. *ekkua*; di. *kuèr*, lur *kóri* (šuli *koraïó*) Weg.

kikuöti (Plur. *kikua*) ba., mas. *ol-kigui*, saudeh *kiye* usw.; šuli *ukáddo*; lur *kuddo*, djur *kódo*, di. *kòu* (Plur. *kôuet*), na. *kata* Dorn. Gehört mas. *ol-kigharet* Dorn hierher?

kile turk.: mas. *ol-lē* männliches Tier.

kileña golo; djur *uñoño*, kunama *irñdiñā*, musuk *malañá*; šuli *ñoño*, nub. *nongē*, madi *linda-linda* Chamäleon. Vgl. suaheli *ki-njonga* dass.

en-gima mas., ba. *kimaŋ*, turk., karamodžo *akim*; latt. *ima*; na. *ma* mit Art. *mat*, daher[1] suk *mat* (neben *ma*), dor. *mad*, *mät*, di. *matš* Feuer.

ol-kimödžina mas., turk. *akimwojin*; ba. na. *morin* (Plur.) Finger.

[1] Oder sollte *t* ursprünglich sein? An bantu *moto*, *moto* u. ä. Feuer dürfen wir nicht denken, da hier ein Präfix ist: Meinhof *Lautl. der Bantusprachen* (1910) 220 setzt *yóto* sich wärmen als Grundwort im Urbantu an (womit sich hausa *ôto* vereinigen ließe). Eher wäre auf *fóda*, *pída* im Bagrimma und Bongo zu weisen, zu dem sich dann logone *fü*, musuk *dfu* ähnlich verhalten könnte wie ma zu *mat*.

kine ba., mas. *en-gine*; kredž *éne*, latt. *nãnî* (s. oben S. 26); madi *nri* Ziege.

ol kinjaṅ mas., turk. *ekinjaṅ*, karam. *aginjaṅ*, elgumi *atinjaṅ*, na. *tiṅoṅo*, ba. *kinjoṅ*, (Owrs) *kinio*; latt. *énja*, madi *éji*; šuli, šill., di. *njaṅ* (di. auch *haṅ*), dor. *ŋondži*, bongo *ŋanjá*, som. galla *nàdža*, sandeh *ŋondih* Krokodil.

kiṅãlã sandeh, madi (Mc.) *akégilõ*; mangbattu *nãkíllè*; maigo-mungu *kélè* Kohle (s. oben S. 16 Anm.).

kiŋok turk., elgumi *ekiŋok*, kredž *kóno*; karam. *iŋok*, sandeh *aŋo*, latt. *(n)eŋõk*; na. (Mrxu.) *ŋokta*, dor. *nõktá*, *ŋõitá* — suk *kuki*, lur *goke*, *guõki*, šuli, šill. *guõk* (di. *džok* Plur. zu *džo*) Hund.

akipí turk., karam. *agipi*; šill. *pì*, na. *pei*, di. *piu*, ba. *piom* usw. Wasser.

en-giporoi mas.; na. suk *perut*, di. *pjãr* Narbe.

in-giõõmin und *in-džomito* (Plur.) mas. nebeneinander (Hollis 25) die Klaue.

en-giteñ mas., ba. *kiteñ*; latt. *nãiteñ* (s. oben S. 26); šill. lur, šuli *dáaṅ(ð-)*, na. *tuaj* (Ochs), suk *taiuj* Kuh.

kitá ba. (djur *jiett*, di. *tšjêwt*); latt. *îtuõnî*, madi *ittoni* Skorpion.

en-gitok mas.; barea *toko*, di. *tik* usw. Frau (s. Reinisch *Die Barea-Sprache* 155).

en-gitodžo mas., ba. *líkito* (für **lok-*); latt. *itodjo* Hase.

en-gabobõki mas., ba. *kaoñgo* (Plur.); latt. *abbobo*, lur *apãkka*, bongo *kebõño*, djur *apóño*, madi *obbó*; šuli *pãke*, sandeh *fujé* (Col.: *fúghe*) Baumrinde.

kadóñon (Plur.) ba., na. *kaliaṅ*, suk *kolioṅ* (Plur.; Sing.: *kalalian*), mas. *il-odžoña* (Plur.); djur *allóuño*, golo *ovúño*; wandala *ndžaŋga*, kavir. *lwañene*, šuli *ludño*, di. *luaṅ*, lur *muâne* (Assim. des Anlauts?), bongo *ŋõño*, kredž *óño*, madi *onjá*, maba *añíu* Fliege.

kafelet ba. (Owrs); djur *pêl*, barea *firo* Nabel; vgl. ba. *fele*, *pele* Bauch.

ol-akira mas., ba. *kassiri*; šuli *latjâr*[1]; bongo *kirr*, lur *kjâro*, di. *tšjêr*, djur *šiéro* Stern. Marmor stellt das Masaiwort, das er *ol-*

[1] Im Šuli findet sich ein anl. *la-* zu oft als daß wir nicht ein Präfix in ihm erblicken sollten, so *labiri* Skorpion, *lalâr* Hyäne; bemerkenswert *lauâra* Schwester neben *nauâra* Bruder (*l-n* für *n-n*; vgl. kavir. *njamera* meine Schw., *nuera* mein Br.).

ŋgirai schreibt, zu suk *kogel* usw., worin wir wohl ein semitisches Lehnwort zu erblicken haben (arab. *kâukab* usw.).

en-galem mas. Messer, *ol-alem* Schwert; latt. *addẹmí*; di. *lèm* Messer.

kapep suk., na. *kepep*; kunama *fèfena* Flügel. Vgl. unten *köpukòni*.

kápulet ba., suk *kapuret*, na. *kipurienge*; *puret* Nebel.

karín ba., mas. *en-garna*, na. *kaina*, suk *kainat*, dor. *kaine(t)*; di. *rin*, šill. *njiñ*, šuli *njéña*, bagr. *ri*, bongo *rō*, kopt. *ran* Name.

karobon suk, kam., dor.; kam. *koroita*; na. *rob*, somali usw. *rōb* Regen usw. Verb: na. suk *robon* regnen.

katolok (Plur.) ba.; latt. *ettelio*, musuk *eɔ́é*; di. usw. *tuoñ* usw. Ei.

godir di.; ba. *lódere*; di. *dir*, kavir. *dede* Heuschrecke (di. *wdjèr* Gelse).

kola ba. (Owen), wandala *kurē*, mas. *in-gulak* (Plur.), latt. *áyola*; di. *lâtš*, šuli *lātj*, djur *ladj* Harn. Verb: ba. *kula* harnen.

lò-kore ba., mas. *en-giriño*; latt. *ériño*; šuli, šill. *riño*, di. *riñ*, kundžara *niño*, *nino* Fleisch.

kótjaň ba.; šuli *otiēno*, di. *wtèn*; djur *tino*, lur *tiéno* Abend.

kot- ? di. *wtîn*; lur, šuli *tónno*, djur *tunn* weibl. Brust.

kódíní (Plur. *kaden*) ba.: [mas. *ol-tšani* (H. Hilbr schreibt *oldani*)], di. *tim* (auch Wald), barea *tīm* Baum, šuli *tim*, na. *tim*, mas. *en-dim* Wald. Wenn das im Bantu (*muti*, *mti*, *nti*) und im Westsudanischen (*ati*, *iti*) vorliegende *-ti* auch in den nilotischen Sprachen als Nebenform von *tim*, *-din* bezeugt wäre, so könnte man na. *ket*, suk *kēt*, som. *gēd* Baum (vgl. Meinhof *Ndorobo* 8) vermittelst **kē-ti* darauf zurückführen.

kógumöt ba. (Owen) Wind; läßt sich gleichbed. di. *jòm*, šill. *jòmò*, djur *jámmo* vergleichen?

kólípónit (Plur. *kólípónök*) ba.; na. *lemín* (doch Plur. *lem*), suk *mānuñ* Knabe.

kómíru ba., lur *kjimbōr*; šuli *labōr*[1], kavir. *sibwor*[2] Löwe.

kónjum (Plur.) ba.; latt. *aujim* (*u* = *n*?), madi *ánju*; di. djur *njum*, šuli *njim*, hausa *nòme*, soñrai *namte* Sesam.

köpukóni ba.; mas. *o-aibuku* (Plur.); di. *uk* Flügel.

---

[1] S. Anm. auf S. 32.

[2] Vgl. altind. *sjhá-s*, mal. *singa* — suah. *simba*, golo *sūsūli*.

köpurōt ba.; latt. *aveuru*, turk. *a-puru* Rauch; di. *puôr* Dampf, Geruch.

kōturōni ba. Blüte, Blume. Verb: ba. *turō* blühen.

lu-köpurō ba., mas. *il-kipio* (Plur.), latt. *ōlofo*, golo *kóffo*; šuli, madi *ubbú*, djur *ubaú*; kredž *bobó*, di. *puojók*, na. *puon* usw. Lunge (vgl. oben S. 13).

kubi ba.; latt. *nābui*; bagr. *bura*, bongo *boi*, šuli *bud*, lur *buāī* Netz.

kurit ba., latt. *akkori*, madi *kurri*, bagrimma *korlo* (vgl. bongo *killirú*); lur *riwi* Giraffe.

kudže (Plur.; Sing. *kudžeti* Sandkorn) ba.; di. *ljêt* Sand. Vgl. djur *kuolo*, lur *kúijo* dass.

kulun di.; bongo *lunj* Ratte.

kupir (Plur.) ba., mas. *en-gobiro*; šill. *ɔbèr* Feder — turk. *a-kopiro*; mas. *ol-piro* Straußenfedern — latt. *nóvir* Haar (was auch ba. *kupir* bedeutet). Vgl. mas. usw. *bir*, *pir*, *fir* usw. fliegen.

kutuk ba.; latt. *ɔdɔk*, di. *wtok*; šill. *ɔ́k*, lur, šuli *dógga* Mund.

In dieser Liste finden sich einige Formen die den Eindruck erwecken als ob sie durch das *k*-Präfix unmittelbar von einem Verb abgeleitet sind, z. B. *kōturōni*. Daher muß daran erinnert werden daß wie im Masai *ki-* Nomina actionis bildet, so im Bari *ka-* (im Sing. mit *-nit*) Nomina agentis, z. B. *ka-képa-nit* (Plur. *ka-képa-k*) Zimmermann von *keba* zimmern. Entsprechend im Nandi *ka-* (+ *-in*)[1], z. B. *ka-sup-in* (Plur. *ka-sup*) Folger von *isup* folgen, im Turkana *ka-* (+ *-n*), z. B. *ka-lepa-n* (Plur. *ka-lepa-χ*) Bettler, im Masai *a-* (+ *-ni*), z. B. *ol-a-purō-ni* (Plur. *il-a-pura-k*) Dieb von *puro* stehlen. Und das lenkt wiederum unsere Blicke auf das Bantu. Dieses besitzt was das Lautliche anlangt, neben dem Präfix *(i)ki* die beiden andern *(a)ka* und *(u)ku* und was die Funktion anlangt, leitet es im allgemeinen durch Präfixe auch Substantive von Verben ab, z. B. (kongo)

[1] Aber auch ohne *ka-*: *al-in* (Plur. *al*) Käufer von *al* kaufen; *som-in* (Plur. *som*) Bettler von *som* bitten. Das scheint im Suk die gewöhnliche Bildungsweise zu sein; daneben erscheint aber auch *ki-* (+ *-in*, Plur. *-a*). Im Nandi kommen auch Nomina actionis mit *ka-* vor, so wenigstens *ka-tāīl-o* Irrtum zu *tāīl* irren.

u-sumb-i Käufer von *sumba* kaufen ~ bari *ka-gwörö-nit* Kaufmann von *gwörö* kaufen.

Es gibt endlich im Bari und den verwandten Sprachen noch einige mehr oder weniger vereinzelte artikelhafte d. h. die Bedeutung nicht ändernde Präfixe[1]; so:

dža-mu (Plur.) turk.; na. *mui* (Sing.), suk *min* (Plur.) Haut.

ja-pa ba., latt. *djafa*; mas. *ol-apa*, turk. *e-läp*, karam. *elap*, na. suk *arawa*, dor. *arawe(t)*, chamir *ar(e)bä*, bilin *arbä*, quara *arfä*, golo *diffä* (Monat: *ffe*), sandeh *diyi*, lur, šuli, kavir. *dyē* o. ä., kredž *epé*, madi *imbá*; di. *pēi*, galla *bati*, barea *feta* Mond.

ja-ro ba.; di. *rāu*, lur *ráye*, šuli *rā*, madi *rubbi* Flußpferd.

mi-dži ba.; latt. *adjor*, lur *ijo*, šuli *ujō*; mas. *su-džiri*, somali *dīir*, nub. *dzigir*, maba *dzik* Maus, Ratte (über verwandte Wörter im Berb. und Arab. s. *Zeitschr.* XXII, 366). Vgl. bantu *(i)mi-* (3. Kl., Plur.).

mu-rilöni ba.; di. *rāl*, lur *lāri*, šuli *lēr*, kredž *ille*, golo *ararrá* Ader.

mu-yulo suk, na. *mukulel*; bongo *kúlla*, maba *köli* Herz. Dieses *mu-* weist wiederum auf das Bantu hin, wo *(u)mu-* (3. Kl.) zur Bezeichnung der Körperteile dient: ‚Ader' *omuʒepa*, *mšipa*, *musisa* usw.; ‚Herz' *omutima*, *mojo* usw.

ńe-ljep na., suk *ńáliep*, mas. *ol-nedžap*, ba. *ńédeb*; aluru (Elliot) *malep*, golo *mélle*; di. *ljep*, djur *lēp*, lur *lévve*, šuli *léva* Zunge. Vgl. galla *allábo*, *arrábā*, ʿafar *arrabá*, som. *arrab* Zunge; saho *anráb* sowie amhar. *andabat* Zunge stehen dem *ńaliep*, *ńedeb* näher.

ńe-tānj (m. A. *ńetundo*) na., suk *ńotíń* (Plur. *ńotáń*)[2], mas. *ol-ńatunj*; akka *okondó* Löwe. Dieses *ńe-* erinnert an den Pluralartikel des Turkana: m. *ńi-*, w. *ńa-*.

[1] Vgl. oben S. 32 f. *la-*. Unter den Wortformen mit ‚zweifelhaftem Präfix' führt Elliot Nandi XXX das turk. *alakúnja* Gehirn an. Er merkt dazu an daß seine Beziehung zu dem gleichbed. mas. *ol-le-l-lughunja* (besser *-le-l-*) nicht klar sei. Ich denke, es ist davon entlehnt, wie latt. *eloye*; zu trennen davon sind kunama *ongōgūna*, kafa *ingo* Gehirn (äth. *angūr* = arab. *muḫ* Plur. *anqā* Mark), die sich wohl mit saho, ʿafar *hángal* Kopf zu agaum. *angāl*, hil. *hángūel*, tigré, tigriña *hángūal* Gehirn vermischt haben. Wenn Elliot weiter meint, mas. *lughunja* Kopf werde wohl eine Ableitung von turk. *ku* Kopf sein, so hilfe nur das Präfix zu erklären; vgl. latt. *nāyu* Kopf (neben *eloye* Gehirn) und ba. *kunjūat* (weibl.), na. suk *kunjut* Gehirn.

[2] Ich vermute nämlich daß *ng* in *ńg* zu verbessern ist.

Stammhafte Silben können wie Präfixe behandelt werden und umgekehrt. Die Entscheidung ist deshalb nicht immer leicht weil anl. *k* oft verstummt. Elliot *The Masai* xxiv vermutet, wohl durch Hollis' Schreibweise des Massai veranlaßt, in einigen Formen das *k*-Präfix, wo mir *k*- stammhaft zu sein scheint.[1] Bari *koloh* Sonne, *kohe* Auge ist nicht nach mas. *eng-oloh*, *eng-ohu* zu beurteilen, sondern diese sind wegen jener zu schreiben: *en-goloh*, *en-gohu*. Das erste Wort lautet di. *akol*, na. *êkon* (wohl Lehnwort, bedeutet nur ‚Tag'), djur *ŋjuóh*, šill. *tšah*, lur *tjenj*. Abfall des *k*- sehen wir in golo *ollo*, sandeh *urú*, gobbu *lò*; eine Vertretung von *ko*- durch ein weibliches Präfix in latt. *naloh*, wozu akka *neikó* ein Gegenstück bildet. In bezug auf den ursprünglichen Anlaut des zweiten Wortes ist es schwer sich zu entscheiden. In latt. *onjett* ist er sicher abgefallen; aber vielleicht als *n*-, *nj*-, das manche Sprachen zeigen, z. B. di. *njen* und das aus der Assimilation des *k*- erklärt werden könnte (doch könnte dieses auch umgekehrt ein altes Pluralzeichen sein; vgl. kundžara *nuñi*, *nunji*, *nui*, Plur. *kuñi*, *kunji* Auge). Ein besonders schwieriger Fall ist der der Wörter für ‚Zahn'; man kann bei ihnen zwischen der Urform *kl* und *lk* schwanken und wiederum die eine aus der andern vermittelst Metathese oder vermittelst Erweiterung und Verkürzung (*kl* | *klk* | *lk* oder *lk* | *klk* | *kl*) herleiten:

ugël, *ugër* berb.; bedauje *küle*, *küre*, kopt. *šol*, turk. *engel*, karam. *engella*, *njekiall*, akka *ekà*; mas. *ol-alai* (Plur. *il-ala*), latt. *ăla*, ba. *kelé* (Plur. *kála*); na. *kelda* (Plur. *kelat*), mit Art. *keldet* (*kelek*), suk *kĕlat* (Plur. *kĕlát*), kamas. *kelde*, dor. *kelek*, *kâlăk*

[1] Hollis *The Masai* 15 teilt mas. *eng-ŭgho* Großmutter (altes Weib) ab, wo doch *en-gŭgho* zu erwarten wäre. Er sieht in dem *k*- von *kŭgho* Großmutter! (wie in dem von *kmjek* Augen!) ein Vokativzeichen. Das na. *ingog* und *koko* (von der eigenen Großmutter) sind offenbar entlehnt; aber vgl. suk *kuko* (Plur. *kukotin*) Großeltern, *kokŏn-jon* (Plur. *kokun*) altes Weib und in größerer Ferne kanuri *kaya*, teda *kaya*, hausa *kakā*, sohyai *kaya*, bagirmma *kaki* Großvater, Großmutter. Daß aber die erste Silbe als Präfix gefühlt werden konnte, beweist ba. *jakanje* Großmutter; das latt. *agbajî* dass. (*agenji* Großvater) stimmt gut dazu, nur könnte hier *k*- durch Dissimilation geschwunden sein.

(Plur.?); lur *lake*, šuli *lak*, šill. *lòjò* (Plur. *ldk*), di. *lèj*, som. *ilig*, galla *ilká*, saho, ʿaf. *ikó*, quara *erkó*, bil. cham. *erǧk*.

Aus der Betrachtung dieser Präfixe in ihren Veränderungen und Vertretungen ergibt sich mir Folgendes. Nach Westermann besitzen die sudanischen Sprachen ein vokalisches oder nasales Präfix (meistens *a-*), welches das Verb zum Nomen, das Appellativ zum Eigennamen, das Adjektiv zum Substantiv macht; und in der Tat begegnet es uns wie im Westsudanischen, so auch im Dinka (z. B. *tšak* schaffen, *atšak* Schöpfer). Dieser ‚Artikel' (im weitesten Sinn) — er ist ja im Grunde ein Demonstrativ — steht mit dem geschlechtigen Artikel des Masai nur in entfernter Beziehung. Daneben aber besitzt das Dinka ein *a-*, das mit keiner Veränderung der Wortkategorie verknüpft ist, vielmehr als der Rest eines ungeschlechtigen Artikels aufzufassen sein wird. Dürfen wir nicht in ihm die lautliche Fortsetzung des geschlechtigen Artikels erblicken der ja selbst zum Teil schon als einfacher Vokal auftritt (s. oben S. 26)? Dasselbe Wort im Dinka mit *a-* und im Masai mit *ol-* oder *en-* nachzuweisen (wie in dem oben angeführten Fall *a-kol* = *en-goloṅ*[1]), ist freilich größtenteils nicht möglich, ist aber auch nicht nötig. Die Vergleichung mit präfixlosen Formen anderer Sprachen belehrt uns hinreichend, z. B.:

di. *a-kol*	=	ba. *koloṅ* Sonne.
a-lel Berg		*lele* Felsen.
a-laururur		*luru* Nebel.
a-ñdo		*gwaṅ* Katze.
a-gôr		djur *gorr*, bongo *ñorr* Ichneumon.
a-rîk		lur *ragwâ* Eidechse.

Auch im Dinka selbst kommen Wörter in solch doppelter Gestalt vor, wie *a-dżonkor* und *dżonkor* Pferd. Übrigens wird dieses *a-* zum Teil als eine Abschwächung des schon selbst ungeschlechtigen *k*-Präfixes anzusehen sein, wie die obigen Zusammenstellungen nahe legen. Wesentlich wie das Dinka, aber mit sehr verschiedener Häufig-

[1] Gleichartig ist di. *a-kâkor* = ba. *lu-gôgôri* Spinne, wenn auch *lu-* im Bari seine Bedeutung als Artikel verloren hat.

keit verhalten sich die übrigen ostsudanischen Sprachen (z. B. šuli *atâro* = lur *tèro* Pfeil; šuli *adano*, kavir. *adundo*, djur *adulo* = ba. *töwili*, mas. *ol-daw* Herz), nur daß an Stelle von *a* auch die andern Vokale verwendet werden, die labialen besonders vor folgendem Labialvokal, z. B.:

djur *umuó*, latt. *èmoj*, šuli *amúgga* = ba. *muj*, mas. *e-munj* Nashorn.
lur *ugoná*, šuli *oguâñ*, latt. *añajo*, di. *añao* Katze (s. vorherg. S.).
šuli *ôbage*, kavir. *oboke*, madi (Mo.) *apä*, maigo-mungu *äpá* = lur *bòke*,
djur *bôko*, kredž *kobbó* Blatt.

Auffällig ist das *he-* des Bongo, z. B. *hellelé* (bngr. *lêle*) Wind, *hebòho* (s. oben S. 32). Sollte das *h-* auf das *k-* zurückweisen? Aber wir begegnen hier gerade einem *k-* das anderswo geschwunden ist: *keranâ* = na. *eren*, dor. *erene(t)* Schlange; vgl. auch bo. *kéhoa* = latt. *ahoja*, mas. *oiaiai*, dor. *haiiet* (oben S. 27), ba. *jajašo* (Owen), djur *šiaú* Stachelschwein. Von besonderer Wichtigkeit ist es daß der geschlechtige Artikel so wie er, wohl schon mehr oder weniger verdunkelt, im Lattuka besteht, auch im Westen des Nils sich fortsetzt, nämlich zunächst im Akka, hier aber ohne jede Spur der Geschlechtigkeit. Ich kenne diese Sprache nur aus der kleinen und im Einzelnen unsichern Arbeit von G. Beltrame (1877); dem Wörterbuch zufolge zerfallen die Substantive, von verhältnismäßig wenigen Ausnahmen (wohl meistens jüngeren Entlehnungen) abgesehen, in solche mit *na-* (*nä-*, *ne-*, *no-*) und solche mit *e-* (*a-*), von denen die letzteren bei weitem die Mehrzahl bilden. Z. B.: *neikó* (latt. *nâloâ*; s. oben S. 36) Sonne, *nekugò* (madi *aggá*) Brust, *nakò* (madi *okkú*, lur *âkuma*) Schildkröte, *norà* (latt. *acâra*) Lanze; *êri* (latt. *êriño*; s. oben S. 33) Fleisch, *ekì* (s. oben S. 36) Zahn, *etikuo* (latt. *èdok*, ba. *kutuk*; s. oben S. 34) Mund. Neben *e-*, *a-* findet sich als Variante *ne-*, *na-*; so *êsi*, *nêsi* Hund (vgl. ba. *sese*), *aré*, *naré* Huhn, *arì*, *narì* Vogel, wo man an eine Unterscheidung des natürlichen Geschlechtes denken könnte wenn nicht Fälle wie *edžó*, *nedžó* (madi *dso*, latt. *nâdjî*) Hütte, *ekonsò*, *nekonsò* Bein, Fuß zur Seite stünden, und sogar *anró*, *nanró* Frau. Schließlich bemerken wir im Anlaut vor Medien zuweilen ein

an-, *en-* das sich an *na-*, *ne-* anzulehnen scheint, z. B. *endehù* (lur *diàéja*, šuli *joñéa*, latt. *óroñ*, mas. *en-gorion*, maba *da-riñ*) Rücken; vgl. auch *ombi* (mangbuttu *nabélu*, madi *ba*, [Mo.] *abio*) Menschen. Statt *an-* zeigt sich *ane-* in *anebì* (bongo *mbill*, bagrimma *mbi*) Ohr, *anetè* Arm neben *eté* (musuk *ti*, bagr. *dži*, bongo *dži-i*) Hand, *anakonsò* Knie neben *ekonsò* Bein; befremdlich *anranró* Frau, Mädchen, Tochter neben *(n)anró* Frau. Vgl. latt. *añadje* zu akka *nekàda* Zunge (vgl. oben S. 35). In manchen Sprachen hat sich *na-*, *nä-* die Herrschaft errungen, wenigstens im Mangbuttu, wie Fr. Müller *Die äquatoriale Sprachfamilie* S. 8 hervorhebt, und diesem entspricht nun im Akka, zum Teil wenigstens, *e-*, so:

nä-ndóli, akka *enderù*, maigo-mungu *ndóli* Bart.

nä-dru, akka *edù*, madi *drí*[1] Kopf.

nä-gúndu, akka *egondù*, maigo-m. *gúndu* Flinte.

Im Sandeh zeigt sich ein paar Mal *nde-* als Präfix, so in *ndekutè* = bari *likito* Hase (s. oben S. 32); da im Bari und im Masai dieser Tiername weiblich ist, so ließe sich vielleicht an *dè*, kredž *énde* Weib (*endemodó* Kuh, *endekáno* Hündin), kafa usw. *énde* usw. Mutter denken; vgl. sa. *degudé* (so Colombaroli; Schweinfurth hat *nderrugudè*) Mädchen neben *gudè* Knabe mit bara *dongadi* Mädchen (kulfan-nub. *dugud* Knabe usw.; s. Reinisch *Bara-Wtb.*).[2] Für die Analyse von sa. *ndekitélli* Maus ist zu berücksichtigen *ndelli* Spitzmaus, kredž *ndílli* Genette. Schließlich hat dieser Nasal mit vorhergehendem oder folgendem Vokal in west- und mittelsudanischen Sprachen vielfach seinen Vokal eingebüßt; doch kann ein vor einem Konsonanten anlautendes *n*, *ñ*, *m* auch andern Ursprung haben. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele, die einer und derselben, sehr merkwürdigen Wortgruppe mit der Bed. ‚Schatten' angehören. Das

[1] *Dr* steht im Madi (Emin-Bey) öfter für den einfachen dentalen Verschlußlaut, wie es scheint da wo andere Mundarten *d* haben. Daher dürfte Thomson's *mudri* ‚zehn' nicht in *mud* und *ri* zerlegen. Das Njangbara hat, Morlang zufolge, hierfür *ladè*.

[2] Sonst wird, nach Colombaroli, im Sandeh der weibliche Sexus mit *na-* (Schweinfurth hat *nanè*) Mutter dargestellt, so: *nómbo* Widder, *nanómbo* weibl. Schaf. Vgl. bari und lattuka *na-* oben S. 25 f. und madi *-nrí*, z. B. *li-nrí* Kuh.

Semitische besitzt den Stamm *ẓll*, auch *ẓlm* schattig, dunkel sein (vgl. H. Möller *Semitisch und Indogermanisch* 1, 116 f.) und dieser zeigt sich auch auf hamitischem und sudanischem Gebiet und darüber hinaus in sehr verschiedenen Formen, seien es nun spätere Ausstrahlungen oder ursprüngliche Entsprechungen. So finden wir wieder:

ẓillu arab., hebr. *ẓel* in: bongo *dill*, madi (Mc.) *anzīlọ*, bagrimma *ndẽlli*, berb. *tili*, bask. *itzal* (dieses aus dem Phön.?);

ẓella arab. vom Ẓfar in: kunama *hẽllā*;

ẓelālōt, *ẓelālō* äth., tigrē, tigriña *ẓelāl* in: saho *dalál*, *ẓilál*, *silál*, 'afar *silál*, bilin *ṭsalalá*;

maẓalle arab. (Sonnenschirm) in: bedauje *dndala*;

ẓulume arab., äth. *ẓalmat*, amh. *ṭsallamā* in: sandeh *nzellumé* (Colombaroli: *nzeremé*), bari *tilimöt*;

mit neuer Endung (vgl. Barth *Central-Afr. Vok.* cccvii, i): maba *ndzülük*, wandala *tsilkō*.

Mögen auch diese in langer Reihe vorgeführten Gleichungen manche Berichtigung und Umordnung verdienen, sie geben, so wie sie sind und ohne weitere Hilfsmittel, uns das Recht den Schlagbaum in die Höhe zu ziehen den Westermann zwischen Bari und Dinka niedergelassen hat. Aber wie ich schon angedeutet habe, bei dieser ganzen Betrachtung schwebt mir noch ein höheres Ziel vor. Das Problem der Abgrenzung der Sprachen und ihrer Verwandtschaft tritt uns überall entgegen, ohne daß es überall verwendbare feste Kriterien für seine Lösung gäbe. Diese erscheint uns allerdings verhältnismäßig leicht, wenn wir die uns nächstliegenden Sprachen ins Auge fassen, aber selbst dann ist sie noch weit genug davon entfernt eine wirkliche, eine vollkommene zu sein. Das da geübte Verfahren, die da gewonnenen Erfolge sollten wir keinesfalls auf Sprachen anwenden deren gegenseitige Beziehungen dank der größeren Unstetigkeit und der niedrigen Gesittung der betreffenden Stämme viel verwickeltere sind und deren Beobachtung selbst weit weniger günstigen Bedingungen unterliegt. Allein das kümmert uns nicht; wir tragen die Vorstellungen von der stammbaumartigen Verwandt-

schaft der Sprachen und von der Individualität der einzelnen Sprache überall mit uns herum, und wir suchen die Lücken auszufüllen, die Widersprüche zu beheben durch die Annahme von Mischungen und Einflüssen als ob solche nur zu gewissen Zeiten und an gewissen Punkten einsetzten. Überall fahnden wir nach ‚Ursprachen‘; aber als wirkliche Einheiten werden sie nur durch die unmittelbare Überlieferung erwiesen. Oder würde sich in Ermangelung des gegebenen Lateins das Latein aus den romanischen Sprachen, so wie sie heute im Volksmunde leben, erschließen lassen? Die engen Zusammenhänge welche zwischen den Bantusprachen bestehen, machen die Annahme eines einheitlichen Urbantu nicht notwendig; und ein erst nach diesem Muster, freilich mit Verklausulierung aufgebautes Ursudan (wie Westermann sich ausdrückt) dünkt mich mehr als bedenklich. Alle Sprachverwandtschaft ist nach Art und Grad durch die Verkehrsverhältnisse bedingt und sie sind auf diesem afrikanischen Boden wechselndere, flüchtigere als auf dem unsrigen, aber auch urwüchsigere. Das Hin- und Herfluten aller möglichen Sprachelemente ist weniger gehemmt als bei uns. Werden wir auch zunächst zu einem gewissen Skeptizismus angeregt, so lernen wir doch aus dem Weiteren das Engere leichter verstehen als umgekehrt und so werden denn auch aus dem dunkeln Weltteil manche Lichtstrahlen nach dem hellen Norden dringen dürfen.

Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen.

Von

Hermann Junker.

(Mit 3 Tafeln.)

Was Strabo von seinem Besuche auf Philae zu berichten weiß, faßt er (p. 818) in folgende, wenige Worte zusammen:

Τοῦ δὲ καταράκτου μικρὸν ἐπάνω τὰς Φιλὰς εἶναι συμβαίνει, κοινὴν κατοικίαν Αἰθιόπων τε καὶ Αἰγυπτίων, κατεσκευασμένην ὥσπερ καὶ τὴν Ἐλεφαντίνην καὶ τὸ μέγεθος ἴσην· ἱερὰ ἔχουσαν Αἰγύπτια.

ὅπου καὶ ὄρνεον τιμᾶται ὃ καλοῦσι μὲν ἱέρακα, οὐδὲν δὲ ὅμοιον ἔμοιγε ἐφαίνετο ἔχειν τοῖς παρ' ἡμῖν καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ἱέραξιν, ἀλλὰ καὶ τῷ μεγέθει μεῖζον ἦν καὶ τῇ ποικιλίᾳ πολὺ ἐξηλλαγμένον, Αἰθιοπικὸν δ' ἔφασαν εἶναι, κἀκεῖθεν κομίζεσθαι ὅταν ἐκλίπῃ καὶ πρότερον, καὶ δὴ καὶ τότε ἐδεήθη ἡμῶν πρὸς ἐκλείψει ἐν διὰ νόσον.

‚Etwas oberhalb des Kataraktes nun liegt Philae, ein gemeinsamer Wohnsitz der Äthiopen und Ägypter, von gleicher Lage wie Elephantine und von gleicher Größe. Es besitzt ägyptische Heiligtümer.

Dort verehrt man auch einen Vogel, den sie zwar als Falken bezeichnen, aber er scheint mir weder mit den Falken, wie sie bei uns sind, irgendeine Ähnlichkeit zu haben, noch mit denen die in Ägypten sind, sondern war einmal was Größe betrifft, viel höher und dann was die bunte Färbung anlangt, sehr abweichend. Er stamme, so sagten sie, aus Äthiopien und werde von dorther verschafft, wenn er eingehe und schon [etwas]

früher; und auch damals wurde er uns gezeigt, wie er dem Untergange nahe war durch eine Krankheit.'

Alles, was Strabo somit Besonderes über den Kult auf Philae sagt, bezieht sich auf einen heiligen Falken, der dort gehalten wurde. Das ist um so verwunderlicher, als die anderen Schriftsteller, wie Diodor,[1] Prokop,[2] Servius[3] usw., die Insel hauptsächlich des Osiriskultes wegen nennen, der hier in besonderer Weise gepflegt wurde, während sie den äthiopischen Falken überhaupt nicht erwähnen. Ja Strabo selbst berichtet an anderer Stelle (p. 803), daß die Bewohner von Philae gegenüber den Saïten für sich die Ehre in Anspruch nahmen, das echte Osirisgrab zu besitzen, aber da er nach Philae kommt, scheint ihm der Kult des heiligen Falken so wichtig zu sein, daß er dabei vergißt, uns etwas Näheres über dies Osirisgrab zu sagen.

Da Strabo als Augenzeuge schreibt, konnte man an seinen Worten nicht zweifeln, aber wir hatten bis jetzt keine ägyptischen Inschriften zur Hand, die uns gesagt hätten, welche Bewandtnis es mit dem Falken hatte und wie sein Kult beschaffen war.

Bei der Durcharbeitung der Texte Philaes für das Berliner Wörterbuch stieß ich nun auf zwei Darstellungen, die mit ihren Beischriften uns die gewünschte Aufklärung über Strabos Bericht geben.

1. Phot. 208.[4] Erster Pylon (d. i. der südliche, große) Westwand des Ostturmes, gerade über dem Tor, das von der Balustrade in das Innere des Ostturms führt.

2. Phot. 209. Der eben genannten Darstellung gegenüberliegend, d. i. auf der Ostseite des Westturms über der Tür, die in denselben führt.

3. Außerdem war mir im letzten Winter bei einem Besuche Philaes ein verworfener Block aufgefallen, der den Unterteil einer

[1] Bibliothec. Histor. I, 22, 3.

[2] De bello Persico I, 19.

[3] Ad Vergil. Aeneid. VI, 154.

[4] Nach den Nummern des Archivs der K. Akademie der Wissenschaften in Berlin.

Darstellung trug, die mit den unter 1. und 2. angeführten im Zusammenhang zu stehen schien. Der genannte Block lag östlich neben der koptischen Kirche, die ungefähr in der Mitte zwischen dem römischen Tor und der Rückwand des Isistempels steht. Ich untersuchte darauf die Kirche selbst, die meist aus Blöcken der benachbarten Heiligtümer gebaut ist, und fand denn auch das Ergänzungsstück in der Südostecke vermauert. Bei der Zusammenstellung wurde die Parallele mit den Darstellungen auf Phot. 208 und 209 und der Zusammenhang mit Strabos Bericht unzweifelhaft.

I. Die hieroglyphischen Inschriften in Text und Übersetzung.

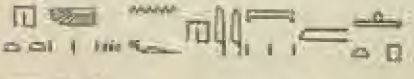
1. Phot. 208.

In der Mitte des Bildes ist ein Falke auf einem Untersatz stehend dargestellt; der Untersatz wiederum ruht auf dem Zeichen *sm³*, d. i. Vereinigung, um das die Wappenpflanzen von Ober- und Unterägypten geknotet sind, zum Zeichen, daß der Falke über die beiden vereinigten Länder herrschen soll. Links davor der Gott Horus mit der Doppelkrone auf dem Kopf. Er sitzt auf einem Thron und reicht mit der Rechten dem Sperber die Embleme ‚Dauer, Leben, Wohlergehen' dar; seine Linke faßt die Palmrippe mit den Jahreseinschnitten, an der die Hieroglyphe für Jubiläum (mit Pluralstrichen!) hängt.

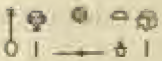
Rechts steht der Gott Thot und markiert mit einem Stift die Jahre auf einer ebensolchen Palmrippe. Die Titulatur des Horus ist ganz ausgehackt, von der des Falken sind $1\frac{1}{2}$ Zeilen verschwunden.

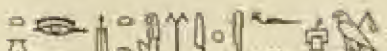
1. Über dem Falken:

1. ... . Heiliger Falke, der aus Punt kam

2.  nachdem er die Himmelshallen in Frieden durchflogen hatte.

3. Er ist die Seele des herrlichen Wesens

4. 
mit schönem Angesicht und lapislazulifarbenem Kopf.

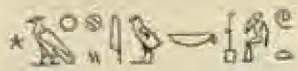
5. 
Es erschaut ihn die *Inj-t* in seiner Gestalt des *šit*-Falken

6.
und sie preist seinen Ka bis in Ewigkeit.

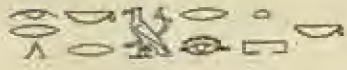
2. Worte des Horus an den Falken:

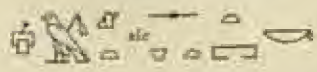
a) über der Palmrippe des Horus:

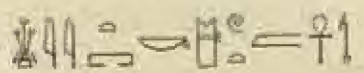
7.
‚Ich umschließe deine Majestät mit

8. 
Leben, Dauer und Wohlsein, *dw3 dw3* indem du dich verjüngst.‘

b) zwischen der Palmrippe und dem Falken:

9. 
‚Du gelangst zu deinem Schloß,

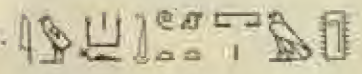
10. 
du Falke in deinem Fenster,

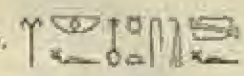
11. 
dein Gemach ist mit Leben und Wohlsein versehen.‘

3. Worte des Horus, links von der Darstellung:

12.
(Zu rezitieren:) ‚Ich strecke meine beiden Hände aus mit „Leben, Dauer und Wohlergehen“

13.
zu dem großen Gotte (oder Falken), dem Buntgefiederten.

14. 
Es bleibt sein Ka im Haus des göttlichen Falken,

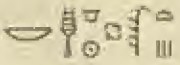
15. 
an seinem schönen Fest, da man sein Erbe feststellt.

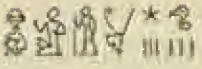
16.
Es bleibt dies bei dem (heiligen) Tier des Horus des Horizontischen

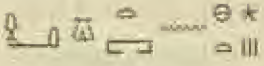
17. wenn er seine Würde von seinem Vater erhält.[1]

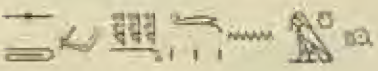
4. Titel des Thot:

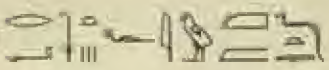
18. (Zu rezitieren:) Thot der zweimal Große, der Herr von Schmun,

19.  Herr der Lebenszeit, der die Jahre zählt,

20.  der große Vorgesetzte der Götter und Menschen,

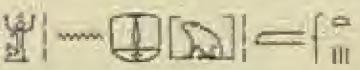
21.  der den Thron der Götterneunheit leitet,

22.  der der Seele des Re die Annalen eingraviert,

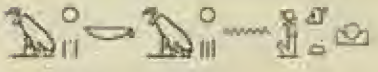
23.  der für Königtum bis zur Vollendung der Ewigkeit (dauern) macht.

5. Worte des Thot an den Falken.

a) zwischen Falken und Palmrippe:

24.  ‚Millionen von Jubiläen, (Hunderttausende) von Jahren

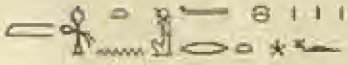
25. auf deinem Thron im Tempel der Ehrwürdigen.

26.  Deine Jahre seien die Jahre des Re an der Spitze des Horizonts

27. indem deine Majestät von den Opfern ißt.[1]

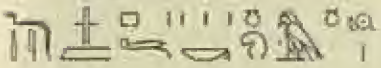
[1] Vergl. Grammatik der Denderatexte S. 88. Die Belegstellen für die Bedeutung von *rdj.t* m *ḫw.t* sind: Dümi. Baug. XXVI bei einer Opferszene ‚indem du ißest von dem, was du liebst'. Mar. Dend. III 57 i' ebenfalls bei einem Opferritus: ‚alle Speisen o. ä. sind vor dir angehäuft, daß deine Majestät esse',

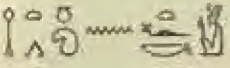
28.

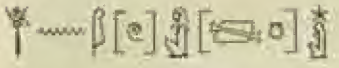
29. 

Zehntausende sind auf der Niederschrift deiner Annalen
gemäß dem Befehle des Re und seiner Götterneunheit.'

b) rechts von der Darstellung:

30. 

31. 

32. 

33.

34.

35.

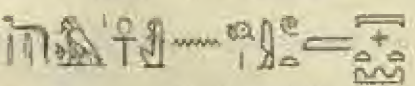
(Zu rezitieren:) ‚Dein Besitztum dir, o Seele des Re,
das dir dein Vater Atum überwiesen hat;
die Würde des Schu, (das Erbe) des Geb,
das Königtum des Onnophris des Seligen,
die Uraeen (*wʾdtj*) des Horus des Sohnes der Isis,
ich gebe sie (?) . . . . . .'

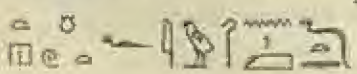
2. Phot. 209.

In der Mitte der Darstellung der Falke auf dem *śrḫ*-Throne stehend; rechts vor ihm sitzt Horus und reicht ihm mit der einen Hand , die vereinigten Symbole von Leben und Wohlergehen an den Schnabel; die andere Hand hält , das Zeichen für Million (von Jahren). Auf der anderen Seite steht König Ptolemäus, die Rechte zum Falken erhoben, während seine Linke das Szepter (*mkś*) hält.

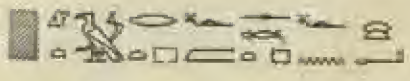
1: Über dem Falken dessen Titel:

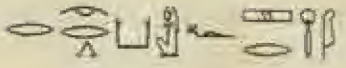
36.

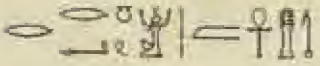
37. 

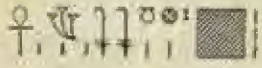
38. 

. . . . . der große Gott, der auf dem *śrḫ*-Throne steht.
(Zu rezitieren:) Die lebende Seele des Re kommt aus Punt
und wird zum Herrscher bis in alle Ewigkeiten erhoben

39.  .....an der Spitze seines Schlosses in seinem Erscheinungsfenster;

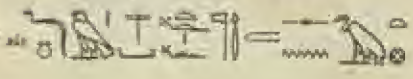
40.  damit sein Ka zum ‚Buntgefiederten gehe'

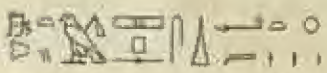
41.  damit (dieser) ihm Millionen an Leben, Dauer und Wohlergehen schenke.

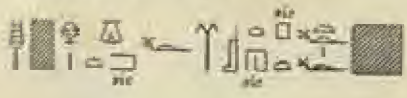
42.  Dieser Baum des .....

2. Titel des Harendotes:

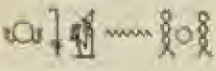
a) über dessen Gestalt:

43.  (Zu rezitieren:) Horus der Schützer seines Vaters, der große Gott auf Bigge,

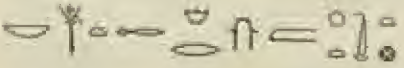
44.  der herrliche Falke mit scharfen Krallen,

45.  der auf seinem Throne steht auf dem Sitze seines Vaters (Osiris).

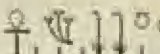
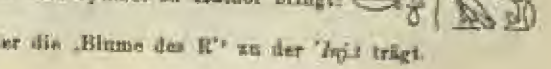
b) rechts von der Darstellung:

46.  König von Unter- und Oberägypten, König der Ewigkeit.

47. Herrscher (*itf*) König (*bjtj*) der Ewigkeit,

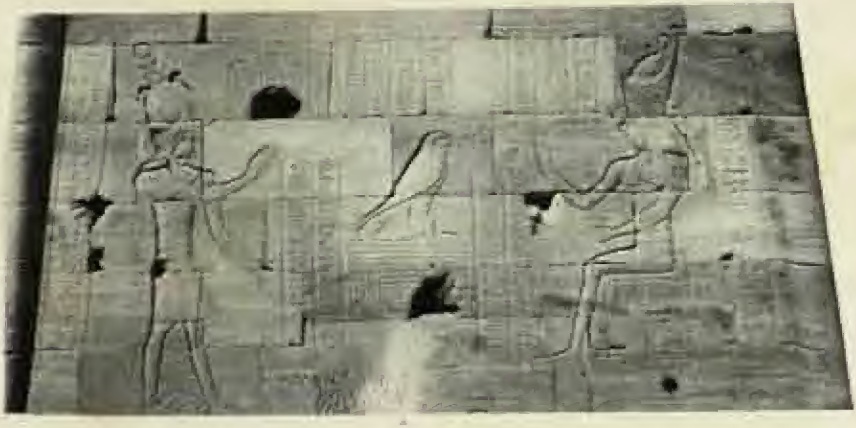
48.  Herr der (Königs-)würde, mit dem großen Throne in der Welt,

---

[1] Ist wohl in  zu verbessern: denn wir kennen diesen Ausdruck auch sonst für das , das hier dem Falken überreicht wird. Mar. Dend. II 15ᵇ z. B. heißt der König, der dies Symbol zu Hathor bringt:  der die ‚Blume des R' zu der *'bj.t* trägt.

JUNKER: Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen.

Phot. 208.



Phot. 209.

Verlag von **Alfred Hölder**,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

JUNKER: Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen.

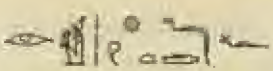
Die beiden Blöcke an der Koptischen Kirche.

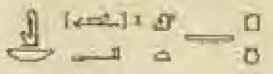
Verlag von **Alfred Hölder**,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

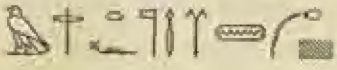
JUNKER: Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen.

× der Krönungshathon

Verlag von **Alfred Hölder**,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

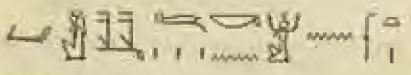
49.  nach dessen Wort die Könige tun,

50.  einziger Herr auf dieser Erde,

51.  Harendotes, der große Gott auf dem Abaton.

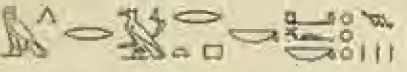
3. Worte des Harendotes an den Falken:

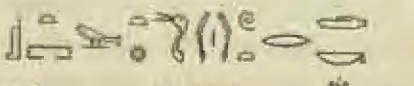
a) oben, neben 2 a:

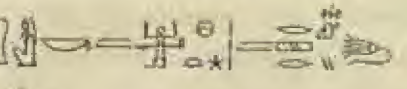
52.  ‚Ich zeichne deine Annalen ein

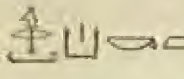
53. für Millionen von Jahren und eine lange Lebensdauer in Freude.'

b) zwischen Harendotes und dem Falken:

54.  ‚Komm zu deinem Schlosse, du Malachitfarbener,

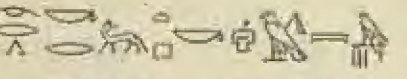
55.  der große Thron ist ausgebreitet, um dich zu empfangen.

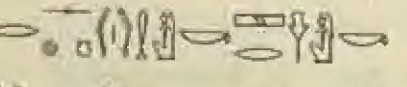
56.  Deine Majestät (?) ist in Jubel, die Götterneunheit in Freude;

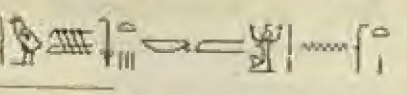
57.  stark ist dein Ka in Leben und Wohlsein.'

4. Worte des Königs an den Falken:

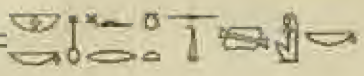
a) vor ihm:

58.  Gelange zu deinem Gemach, o Falke, der über den Göttern ist,

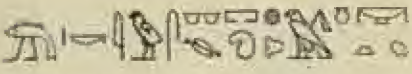
59.  damit deine Majestät von deinem *šḫm* umarmt werde,

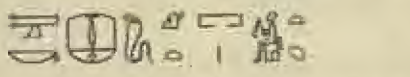
60.  um dein Königtum von Millionen von Jahren zu empfangen

[1] Oder ? Herr der Diadema?

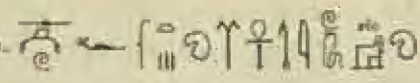
61.  an deinem schönen Feste, da man dein Erbe festsetzt.'

b) links von der Darstellung:

62.  ‚Tritt ein, um dein Haus zu ererben

63.  von dem Falken der Goldenen,
daß du dein Jubiläum erhältst im Hause der Ehrwürdigen,

64. daß du den Harendotes schauest in seiner herrlichen Gestalt,

65.  auf daß er deine Jahre lang mache in Leben und Wohlergehen, indem du auf deinem Throne bist.'

3. Die Darstellung auf den beiden Blöcken an der koptischen Kirche.

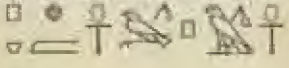
Die ganze Szene stand, wie die Skulpturenreste des unteren Blockes zeigen, über einer Tür oder einem Fenster; die anschließende Darstellung hat nämlich eine bedeutend tiefer liegende Grundlinie. Dargestellt ist ein Falke auf einem erhöhten Sockel, hinter ihm, ihn beschützend, die geflügelte Sonnenscheibe, der *Bḥdtj*; dicht vor ihm liegt auf einem Holzgestell (wohl kein Altar) eine Gans für ihn zum Fraß; ihm gegenüber steht der ibisköpfige Thot, der wie auf Phot. 208 die Kerben auf die Palmrippen ritzt, an der die Zeichen ‚Million' und ‚Jubiläum' hängen.

Der Falke heißt:

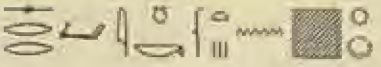
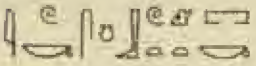
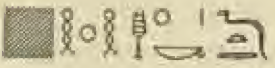
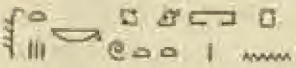
66. [1] Der lebende *'hw*

Die Titel des Thot:

67. Thot, der Leben spendet, der große Gott, der Herr . . .

[1] Die Variante der unten S. 61 angeführten Paralleldarstellung von Edfu hat meist  ‚das lebende Götterbild, der lebende Falke'.

Worte des Thot an den Falken:

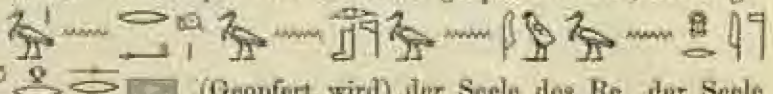
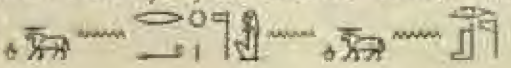
68. 
69. 
70. 
71. 

‚Ich graviere dir die Jahre des ..... immerdar,
indem du gesund bist in deinem Hause
(dein Königtum o. ä.) ist Ewigkeit,
deine Lebensdauer Ewigkeit
deine Jahre werden in diesem Hause gezählt.

II. Erklärung der Darstellungen.

1. Die Bedeutung des heiligen Falken.

Unter den verschiedenen Bezeichnungen des Falken ist die erste und wesentlichste: ‚Seele des Re'. So Zeile 30: Dein Besitztum dir, o Seele des Re; Z. 37: Lebende Seele des Re (Anfang der Titulatur); Variante Z. 3: Er ist die Seele des herrlichen Wesens; Z. 22: Thot ... der der Seele des Re die Annalen schreibt.

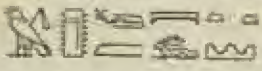
Es kann somit kein Zweifel sein, daß es die vogelgestaltige verkörperte Seele des Sonnengottes war, der hier eigene Zeremonien gewidmet wurden. Auf einen ähnlichen Kult deuten auch die Inschriften anderer Tempel hin und zeigen zugleich, daß diese gesonderte Verehrung des Gottes und seiner Seele nicht auf Re beschränkt war, sondern auch bei bestimmten anderen Gottheiten bestand. So werden Mariette, Dendérah I, 27/28 bei der Aufzählung der Götter, denen im Tempel von Dendera geopfert wurde, auch genannt:  ‚(Geopfert wird) der Seele des Re, der Seele des Osiris, der Seele des Schu, oder der Seele des Chepre, dem lebenden Falken auf dem *śrḫ*-Thron.' Ebenso wörtlich in der Parallelinschrift von Edfu II, 28, wo dasselbe offizielle Formular benutzt wurde:  usw. schließend

31466

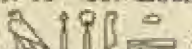
mit .[1] Man vergleiche auch ROCHEM., Edfu II, 24 „(Geopfert wird) dem *Bḥdtj*, dem großen Gott, dem Buntgefiederten und seiner heiligen Seele, die zum Reiher (Phönix) geworden ist."

Nach der altägyptischen Auffassung besaß jeder Gott ein Ba genanntes Wesen, aber nicht nur eines, sondern gerade zum Unterschiede von dem Menschen, deren viele; in dieser Auffassung liegt natürlich kein Grund, einen bestimmten Ba des Gottes zu verehren und wir müssen somit zur Erklärung der Kulteinrichtung andere Wege gehen. Dabei ist es von vornherein nicht ausgeschlossen, daß sich der Ba-Kult bei den verschiedenen Göttern auch verschieden entwickelt hat. Tatsächlich läßt sich z. B. bei Osiris ein gesonderter Hergang ziemlich genau verfolgen, wie ich an anderer Stelle dartun will. Und auch in unserem Falle können wir wenigstens noch die besonderen Faktoren bestimmen, die bei der neuen Bildung tätig waren.

Den Sonnengott Re stellte man sich im Anfang natürlich nicht anders als unter der Sonnenscheibe selber vor, und erst durch seine Identifizierung mit dem Falkengott Horus wurde auch dessen Gestalt auf ihn übertragen. Die gewöhnlichsten Formen, die diese Verschmelzung auch äußerlich zum Ausdruck bringen, sind 1. , d. i. die Sonnenscheibe mit Falkenschwingen; 2. , d. i. der Falke mit der auf den Kopf gesetzten Sonnenscheibe. Gerade bei der letzteren Form mochte nun die Spekulation die Doppelgestalt so erklären, daß die Sonne der Gott Re, der Falke aber dessen Seele sei, da ja die Seele meist vogelgestaltig dargestellt wird. Bei dieser Auffassung erklärt sich die auffallende Übereinstimmung der Titulaturen der Seele des Re mit den Bezeichnungen des Horusfalken Z. 1:

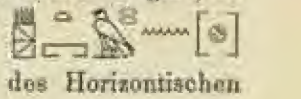
 herrlicher Falke, der aus Punt kam.

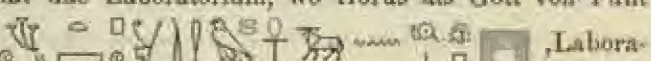
[1] Diese Liste der Ba befindet sich in demselben Wortlaut bezeichnenderweise auch in dem Sokariszimmer von Edfu ROCHEM., l. c., I, 182.

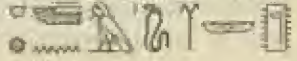
Das ist aber ein häufiger Titel des Horus von Edfu. Vergl. Auszug der Hathor-Tefnut S. 12—13. Ebenso gehört das (Z. 5 und 10) und vor allem Z. 13  zur ständigen Titulatur des Horus.

Auch die äußere Erscheinung der Seele des Re ist auf allen drei Darstellungen genau die bei Horus übliche.

Andererseits ist vollkommen klar, daß in unseren Texten die Seele des Re von dem Falkengott Horus scharf geschieden werden muß. Auf Phot. 208 und 209 ist es der falkenköpfige Gott selbst (der wiederum mit Harendotes identifiziert wird), der der vor ihm sitzenden falkengestaltigen Seele des Re die Insignien überreicht. Horus heißt dort selbst: ‚heiliger Falke mit scharfen Krallen, der auf seinem Thron auf dem Sitze seines Vaters steht' [Z. 45]. Es sollen der Seele des Re das Königtum des Onnophris und die Diademe des Horus, des Sohnes der Isis, gegeben werden [Z. 33/34]. Sie soll das Erbe des Falken der Goldenen in Empfang nehmen [Z. 63]; ihr Ka soll zu dem Buntgefiederten eingehen, um von ihm die Jubiläen zu erhalten [Z. 40].

Diese Auffassung des Falken als der Seele des Re, nicht als dessen bloße Erscheinungsform und nicht als der des Falkengottes Horus, ist in einigen Fällen auch außerhalb Philaes zu belegen; so heißt Edfu in der Namensliste Rochm., l. c., II, 9  ‚Palast des Horus des Horizontischen von Anbeginn; seine lebende Seele ist in seinem (des Palastes) Innern auf dem *šrḫ*-Thron.' Das ist eine deutliche Parallele zu Philae, wo ebenfalls der Falke als Seele des Horus des Horizontischen gilt und als lebende Seele auf dem *šrḫ*-Throne ruht.

Ähnlich heißt das Laboratorium, wo Horus als Gott von Punt verehrt wurde:  ‚Laboratorium der Majestät des Horus des Horizontischen, und der lebenden Seele des Re auf dem *šrḫ*-Throne.'[1] Siehe auch unten S. 61.

[1] Interessant ist, wie andererseits Rochm., Edfu II, 11 als Seele des Horus-Falken die geflügelte Sonnenscheibe bezeichnet wird: 

Daneben wird dann aber auch Horus direkt die Seele genannt, die aus Re hervorging.

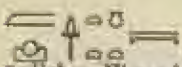
2. Die Bedeutung der Zeremonien.

Die Riten, die auf allen drei Darstellungen wiedergegeben sind, beziehen sich auf die Verleihung der Königswürde an den Ba des Re. Wir kennen derartige Zeremonien sonst hauptsächlich nur in zwei Fällen:

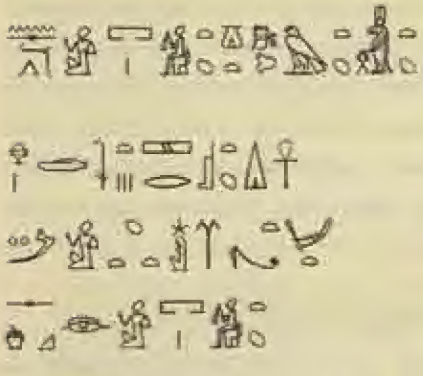
a) Bei der Krönung des Horus, des Urbildes aller Könige, dem nach dem großen Siege über den Mörder seines Vaters die Herrschaft über die beiden ägyptischen Reiche verliehen wurde. Dieser Ritus, der wiederholt als Bestandteil der Osirismysterien und wohl als deren Abschluß vorkommt, wird in den verschiedensten Variationen dargestellt; nicht nur, daß die Inthronisierung in Krönung, Verleihung der Urkunde, Aufzeichnung der Jahre usw. zerlegt wird, auch die verschiedenen Erscheinungsformen des Gottes haben verschiedene Auffassungen in der Darstellung bewirkt. So wird Horus 1. mit Menschenleib und Falkenkopf dabei dargestellt; wie in Dendera in der Osiriskammer L. D. IV, 57 a; in Philae, im Hadrianstor auf der Südwand (Phot. 402); 2. wird in anderer Auffassung Horus schon als kleines Kind mit der Königswürde bekleidet; eine solche Inthronisation des Harpokrates findet sich u. a. in Philae, im sogenannten Geburtshaus (Phot. G. 92 u. a.).

b) Dann wird der König häufig dargestellt, wie er als der Nachfolger des Horus seine Würde empfängt. Ja gerade über den beiden Szenen auf Phot. 208—209 befinden sich Parallelendarstellungen, in denen Isis dem Ptolemäus die Symbole seiner Herrschaft überreicht. So hält sie ihm auf Phot. 209 an der Palmrippe die Jubiläen hin und die Worte, die dabei gewechselt werden, entsprechen in-

---

 ‚es fliegt deine Seele als heilige geflügelte Sonnenscheibe vom östlichen Himmelshorizont'; diese Auffassung entspringt denselben Erwägungen, die auch für Philae maßgebend waren.

haltlich vollkommen denen der darunterstehenden Szene von der Inthronisierung der Seele des Re; z. B.



‚Ich betrete das Haus der Ehrwürdigen, den Thron des Falkenweibchens, der Großen,
indem ich das Königtum von Isis, der Lebensspenderin, empfange.
Ich sehe die Tochter des Gebk in ihrer herrlichen Gestalt,
ich schaue das Haus der Ehrwürdigen usw.‘

Man vergleiche damit Z. 62—65 von Phot. 209. Ähnlich stimmen die Zeilen 30—35 der Phot. 208 genau mit der Randzeile der darüberliegenden Darstellung überein, in der Isis dem König das Sichelschwert und das Lebenszeichen überreicht, die wie auch L. D. IV, 57 a Symbole der Königswürde sind:

‚Das Königtum des Re, das Amt des Atum,
die Herrschaft des Schu, das Erbe des Gebk,
das Besitztum des Onnophris des Seligen,
die Uräen des Horus, sie sind übergeben ihrem Sohn usw.‘

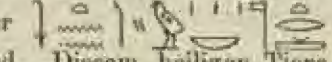
Wir haben es somit auf unseren Darstellungen mit einer ganz auffallenden Zeremonie zu tun, bei der die Seele des Re wie ein König das Fest der Thronbesteigung feiert. Bei der Erklärung scheidet von vornherein die Möglichkeit aus, daß es sich um eine bloße Variation der Inthronisierung des Horus handele; unter anderem wird ja ausdrücklich betont, daß die Seele des Re gerade Horus beerbe und dessen Uräen erhalte; und Harendotes selbst ist es, der ihr die Insignien überreicht.

An sich könnte man nun den Ritus so deuten, daß nach irgendeiner nicht überlieferten Legende eine Thronbesteigung der Seele des Re stattgefunden habe, die nun an einem Bild im Kult wiederholt wird; oder so daß man selbst nach der Umdeutung des Falken als Seele des Sonnengottes trotzdem die Zeremonien, wie sie für den Horusfalken im Gebrauch waren, beibehielt und es für selbstverständlich hielt, daß auch die Seele des Re das Königtum von dem ersten aller Könige erhalten habe. Aber das allein genügt zur Erklärung nicht; die wahre Lösung finden wir auf einem anderen Wege.

Die Thronbesteigung des lebenden Falken.

Zwei Stellen vor allem sind es, die an sich schon genügten, es wahrscheinlich zu machen, daß die Darstellungen sich auf den Kult eines lebenden Falken beziehen:

1. Phot. 208, Z. 16: ‚Es bleibt sein (der Seele des Re) Ka im Hause des heiligen Falken an seinem schönen Fest, da man sein Erbe feststellt. Es bleibt dies bei dem heiligen Tier des Horus des Horizontischen, wenn er seine Würde von seinem Vater erhält.'

Wenn auch die Satzkonstruktion nicht ganz klar ist, so kann doch die Deutung nur eine sein: *'w.t*[1] ‚das heilige Tier', kann hier nur den Falken bezeichnen, und zwar nur einen lebenden. Ursprünglich besaß *'w.t* die Bedeutung ‚Kleinvieh' und wurde dann in *'w.t ntrj.t* als Bezeichnung auch für das heilige Vieh verwendet, dann aber für alle heiligen Tiere überhaupt, wie wohl schon aus dem Titel des Apis hervorgeht, der  ‚König aller heiligen Tiere'[2] genannt wird. Diesem heiligen Tiere des Horus des Horizontischen soll im Tempel ein eigener Ort überwiesen werden, in den er am Tage seiner Thronbesteigung eingeführt wird. Und dies (= diese Zeremonie) soll bestehen bleiben, d. i. sich immer wiederholen, am Jahrestage und so oft ein neuer Falke seine Würde erhält.

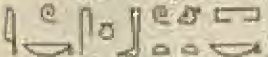
[1] Für die Schreibung vergl. Grammatik der Denderatexte, S. 18 und Warszawski, Ägypt. Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum zu Wien, S. 103; auch dort ist das Substantiv, wie es scheint, überall maskulin gebraucht.

[2] Wien, Stele 153.

2. Z. 71: ‚Deine Jahre werden in diesem Hause gezählt.'[1] Der heilige Falke wird als König inthronisiert und wie beim wirklichen König zählt man seine Jahre. Anders als von einem lebenden Exemplar, das herbeigebracht und eingesetzt wird, dann eingeht und durch ein neues ersetzt wird, kann das nicht verstanden werden. So ist auch die Parallele mit der Einsetzung und der Jahreszählung der Apisstiere vollkommen, auf deren Totenstelen stets das Datum ihrer Geburt und ihres Todes verzeichnet ist und die Summe ihrer Lebensjahre angegeben wird.

Eine Schwierigkeit bietet nur Z. 59—60.

‚Gelange zu deinem Gemach, o Falke, der über den Göttern ist, damit deine Majestät von deinem *šḫm* umarmt werde und du dein Königtum von Millionen Jahren empfängst.' Das könnte die Vermutung nahe legen, es handle sich um einen Vorgang, wie er in den Stundenwachen S. 6—7 beschrieben ist, wo die Seelen aller Götter eingeladen werden, vom Himmel zu kommen und die vogelgestaltigen Bilder (*šḫm*) zu beleben.[2] Doch muß unsere Stelle nach einer anderen aus derselben Darstellung erklärt werden, die ihr offenbar ganz parallel ist. Z. 40—41 ‚Damit sein Ka gelange zum Buntgefiederten und er ihm Millionen an Leben usw. schenke.' Hier entspricht also dem *šḫm* das *sḫb šw.t*. Mit dem Buntgefiederten kann aber nur Horus, der Sohn der Isis, gemeint sein, der *bjk n nb.t*, der ja tatsächlich auf der Darstellung dem Ba des Re das Königtum verleiht. Es wird somit der Falke als Horus, der *šḫm* des Falken als Seele des Re genannt. Man beachte ferner, daß der Ka der Seele des Re kommen und ihre Majestät das Königtum empfangen soll, nicht aber die Seele des Gottes in deren vogelgestaltiges Bild fahren möge, wie es in den betreffenden Stellen der Stundenwachen heißt.

Einen weiteren Beleg für unsere Auffassung bietet Z. 68/69:  ‚[Ich graviere dir die Jahre des (Re)] indem du gesund bleibst in deinem Hause.' Auch das kann man nicht vom Ba des Gottes sagen, der kommen und dessen Bild beleben soll.

[1] Das darum ‚Haus des Heiligen Falken' heißt; Zeile 14.

[2] Ähnlich Rochem., Edfu II, 90.

III. Ergänzung und Bestätigung durch den Bericht Strabos.

Vielleicht hätte man trotz der angeführten Beweise nicht gewagt, mit absoluter Sicherheit zu behaupten, daß jene Darstellungen die Wiedergabe wirklicher Zeremonien vor dem lebendigen Falken sind, weil uns sonst fast jeder Anhalt fehlte. Nun aber kann kein Zweifel mehr sein, denn der Zusammenhang der Szenen mit dem Berichte Strabos liegt auf der Hand. Diese Tatsache ist uns von unschätzbarem Wert. Die Tempel erzählen uns ja meistens fast nichts von derartigen Riten und was wir z. B. Näheres über die heiligen Stiere, Krokodile und Ibise wissen, verdanken wir oft anderen Quellen und nicht zum wenigsten wiederum den Mitteilungen griechischer Schriftsteller. Hier aber haben wir den Tempelbericht über den Kult eines heiligen Tieres, für den uns zugleich STRABO Bürge ist. Es sei nun hier noch einmal zusammengefaßt, was sich aus dem Vergleich der beiden Quellen ergibt:

1. Es wurde in Philae als heiliger Vogel des Lichtgottes, als Seele des Re ein Falke gehalten. Nach Ableben eines Exemplares wurde der Nachfolger durch eine feierliche Zeremonie, die der Inthronisation eines Königs nachgebildet war, in seine Würde eingeführt. Im Tempel wurden seine Jahre wie Regierungsjahre gezählt. Zu seinem Unterhalt wurde ausgiebig gesorgt; so ist wohl Z. 27 zu deuten und dann zeigt die Darstellung auf dem Block, wie auf einem Holze eine Gans zum Fraße für den Falken hingelegt ist.[1] Auch den Ort, an dem er dem Volke gezeigt wurde, können wir noch bestimmen.

Die Darstellungen in den Tempeln, wenigstens soweit sie die Wiedergabe wirklicher Vorgänge sind, stehen gewöhnlich an der Stelle, wo auch diese Zeremonien verrichtet wurden. Somit steht die Präsumption dafür, daß in unserem Falle die Riten zu Ehren des heiligen Falken über dem Tor des großen Pylons stattfanden. Dazu stimmt, daß in den Beischriften der Ort der Inthronisation

[1] Vgl. auch Edfu, unten S. 61.

‚šd n ḥ' genannt wird. Dies ‚Fenster der Erscheinung' ist uns von den Königspalästen her bekannt. Es war der Balkon, auf dem sich der König dem Volke zeigte, um dessen Huldigung entgegenzunehmen und Geschenke an seine Getreuen zu verteilen. Es lag am Ende des großen Vorhofes über dem Haupteingange des Palastes[1] und das ist genau die Stelle, an der unsere Darstellungen stehen. Dem Vorhof im Palaste entspricht die große Kolonnade, deren Zugang der Kiosk des Nektanebos bildet. Der Haupteingang des Tempels ist das große Tor des ersten Pylons, und eben über diesem Tor befindet sich die Balustrade, zu deren beiden Seiten die Szenen der Inthronisation abgebildet sind. Und über diesen Szenen ist, wie oben bemerkt, jedesmal abgebildet, wie der König Ptolemaeus die Zeichen seiner Königswürde von Isis empfängt. Es kann kein Zweifel sein, an diesem für den König bestimmten Platz empfängt der heilige Falke seine Königswürde und von hier aus zeigt er sich dem Volke, das auf dem weiten säulenumgebenen Platz stand, der von dem Landungskai bis zum Pylon führte, und hier mag ihn auch Strabo gesehen haben.

2. Wir wären an sich geneigt gewesen, und ohne den Vergleich mit Strabos Angaben wäre wohl niemand auf eine andere Vermutung gekommen, die sich wiederholenden Ausdrücke, daß der Falke aus Punt komme [Z. 1: ‚Heiliger Falke, der aus Punt kam', Z. 37: ‚Die lebende Seele des Re kam aus Punt'], als bloße mythologische Epitheta anzusehen; denn Punt war das Gottesland, das Land, an dem die Sonne aufging und aus dem daher die Götter stammen mußten. Nun aber erhalten diese Ausdrücke auf einmal einen reelleren Hintergrund. Der Falke war wirklich aus Punt, denn wie im Auszug der Hathor-Tefnut gezeigt wurde, gelten die Länder Obernubiens schon als Punt. Und hierher oder aus dem

[1] So z. B. auf den Plänen aus dem Grabe des Merirê. Die scheinbar abweichende Lage des Erscheinungsfensters im Hohen Tor von Medinet Habu erklärt sich daraus, daß der Palast als Annex des Tempels gebaut ist; tatsächlich liegt die Anlage ja auch hier in der Mitte der Palastfront. Interessant ist, daß dort wie an den Pylonen das Erschlagen der Feinde dargestellt ist.

tieferen Sudan hat man sich den Vogel jedesmal verschafft: ‚Er brach von Punt auf, durchflog die Himmelshallen und tritt in sein Heiligtum ein', so wird das in die Sprache des Tempels übersetzt. Und wenn STRABO betont, daß seine Farbe so viel bunter als die der gewöhnlichen ägyptischen Falken war, so besagen die Ausdrücke *sȝb šw.t* (Z. 13), *mfkȝt ḥwn* Malachitfarbener (Z. 54), *nfr ḥr ḥšbd ḥḏ* mit schönem Angesicht und lapislazulifarbenem Kopf (Z. 4) vielleicht mehr, als wir sonst hinter ihnen suchen würden.

Welches mag nun der Grund gewesen sein, weshalb man den Falken gerade aus Nubien bezog? Ich glaube, man tat es nicht allein und nicht zuerst deshalb, weil etwa die dortigen Falken größer und farbenglänzender waren. Es haben dabei gewiß mythologische Gründe mitgewirkt. Entweder so, daß der Glaube an das ferne Land als die Heimat der Götter sie bewog, den heiligen Tempelfalken daher zu beziehen oder daß der Kult des alten heiligen Äthiopenreiches hier noch wirksam ist.

Die wahre Religion hatte sich ja nach der Vorgabe der Herrscher Nubiens von Ägypten dorthin geflüchtet, hier sollte nunmehr das wahre Gottesreich fortbestehen. Mit dem politischen Einfluß, den Äthiopien in der 25. Dynastie auf Ägypten ausübte, wird auch wenigstens in den benachbarten Provinzen und besonders in Unternubien ein religiöser Einfluß Hand in Hand gegangen sein. Und dieser Einfluß hat weitergedauert, als der politische längst gebrochen war. Was die griechischen Schriftsteller von dem Ideallande Äthiopien erzählen, kann doch nur das Echo dessen sein, was sie von den Priestern vernahmen. Vollends in Philae, an der südlichen Grenze des Reiches ist ein Fortbestehen der Beziehung erklärlich und wir dürfen annehmen, daß gerade hier die einmal eingebürgerten Ideen nicht wieder aus der Theologie verschwanden. Tatsächlich wird ja auch das Heiligtum der Insel von STRABO als den Ägyptern und Äthiopen gemeinsam bezeichnet und wir wissen, daß der Kult dort bis in die spätesten Zeiten von den südlichen Nachbarvölkern aufrecht erhalten wurde. So paßt die neue Erkenntnis ganz in den Rahmen dessen, was wir sonst von den Beziehungen Philaes zu den

nubischen Ländern wissen und wir sehen, daß dabei ein gegenseitiger Austausch stattfand. War die Isis altägyptisches Gut, an dem auch die Nubier teilnahmen, so bezog man andererseits den heiligen Falken aus seinem nubischen Heimatsland.[1]

Der Kult des Falken außerhalb Philaes.

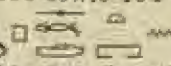
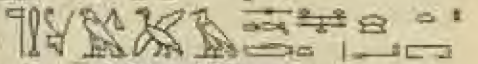
1. Es wurde schon auf die Übereinstimmung der Titulaturen der Seele des Re mit denen des Horusfalken von Edfu und der Hathor als Falkenweibchen hingewiesen. Auch sie kommen aus Punt zu ihren Tempeln geflogen. Horus ist der Herrscher, der aus *Wtn* (Syn. von Punt) kommt, um sich in Edfu auf den Königsthron zu setzen, er ist die Seele des Re, die aus ihm hervorging, Hathor ist das heilige Falkenweibchen, die Herrscherin von Punt, die *b3.t*, die weibliche Seele usw.[2] Vielleicht erhält das Verständnis auch dieser Titel durch den Vergleich des Berichtes Strabos mit den Inschriften Philaes neue Förderung. Man wird auch hier nicht den einheimischen, sondern den nubischen Falken als den heiligen Vogel der betreffenden Gottheiten betrachtet haben. Daß man ferner gleich den Priestern von Philae einen lebenden Falken hielt, läßt sich mit Sicherheit feststellen. Dafür spricht schon u. a. Rochem., Edfu, II, 9; der Tempel heißt dort ‚Palast des Horus des Horizontischen von Anbeginn; seine lebende Seele auf dem Königsthron ist darinnen und ißt von dem Geopferten ohne Unterlaß'.

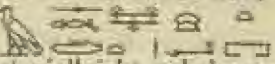
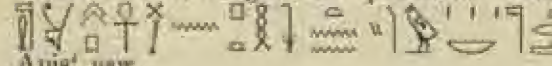
Man mag zugeben, daß sich diese Ausdrücke an sich von dem Kult eines Bildes und dem vor ihm dargebrachten Opfer verstehen lassen. Aber nun da wir wissen, daß in Philae eben diese lebende Seele des Re ein lebender Falke war, der auf den Königsthron gesetzt wurde und den man wirklich immerdar fütterte, so dürfen wir aus dem Zusammenhang des Kultes in den genannten Tempeln, wie er uns sonst bekannt ist, als wahrscheinlich halten, daß es sich auch hier um ein lebendes Exemplar handelt.

[1] Ähnlich wie man den Mandulis und Arensnuphis aus dem nubischen Kult herübernahm.

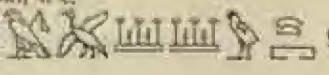
[2] Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien S. 12—14.

Den durchschlagenden Beweis aber liefert eine Darstellung aus dem Gang, der um den Tempel führt, innere Umfassungsmauer Nordwand Phot. Edfu 23—26. Dort ist der Krönungszug des lebendigen Falken wiedergegeben und die Ideen, die sich in den großen beigefügten Texten finden, sind so vollkommen mit denen Philaes identisch, und die Sprüche oft im Wortlaut einander so verwandt, daß es sich unbedingt um zwei verschiedene Phasen derselben Zeremonie handeln muß und wir nicht mehr zweifeln dürfen, daß auch in Edfu ein lebender Falke gehalten wurde.

2. Auf der Wiener Stele Nr. 153 sowie 154 und 155[1] erscheinen unter den Titeln des Toten:  ‚Priester des Horus vom Erscheinungsfenster',  ‚Priester des Falken (? Horus) vom Erscheinungsfenster'.

Der Zusammenhang mit unseren Texten ist unleugbar. Auf jeden Fall haben wir ähnliche Vorstellungen und ähnliche Zeremonien vor uns: Horus (der Falke) gilt als König, der in feierlichem Aufzug, zu dem eigene Priester beordert waren, vom Balkon aus dem Volke gezeigt wurde. Es fragt sich nur noch, ob der Gott in seiner Statue erschien, wie es die Titel  ‚Priester der Götter des Erscheinungsfensters' vielleicht nahelegen, oder ob wir wiederum uns unter dem einen lebenden Falken vorstellen müssen. Daß letzteres nicht ausgeschlossen ist und speziell der Titel Priester ebenso mit einem Exemplar der heiligen Tiere verbunden werden kann, zeigen die parallelen Titel eben derselben Toten:  ‚Priester des lebenden Apis' usw.

[1] Wreszinski, l. c.

[2] Var. 

Über arabische Handschriften[1] der Aja Sofia.

Von

O. Rescher.

1 [3880].

Diwân des *Abû Nu'âs* [ohne Kommentar].[2]

Ziemlich starker Oktavband in Papprücken; stark vokalisiertes, im ganzen ziemlich deutliches Neshî auf weißem und braunem Papier; 15 Zeilen; Unterschrift: تمّ الديوان نهار الثلثاء خامس عشر المحرّم سنة ٨٨١ اثنين وثمانين وثمانماية على يد حسن[3] بن احمد بن معتوق الشافعي — Der Diwân beginnt mit den Weinliedern [fol. 1—28]; dann folgen die Jagdlieder [— fol. 53]; die Loblieder etc.; an einigen Stellen ist die Tinte etwas zerflossen, sonst Erhaltung gut.

2 [3864].

El-ǵuz' et-ṯânî min k. ed-durr el-farîd wa bait el-qaṣîd[4] des *Moḥ. b. Aidamur*.

Lexikonband in braunem Lederrücken von 385 × 10 foll.; Einleitung: اما بعد فالأعمال بخواتمها والحديث ذو الشجون[5] والشروع لازمٌ والابتداء يتقاضاه الإتمام وحيث قد سمح لنا الوقت بالفراغ من

[1] Aus dem Gebiet des adab und der luġa; verschiedentliches daraus wurde von mir schon mitgeteilt in *ZDMG* 64/195ff. und 489ff.

[2] Mit Ausnahme einiger weniger kommentierter Verse. [3] Oder حسين

[4] Ich möchte eine Publikation des Werkes für überaus lohnend, der arabischen Philologie sehr zweckdienlich betrachten; vgl. ferner Sulṭân Fâtih 3761; As'ad Effendi 2586; Top Kapû Seraj 2301.

[5] Cfr. *Die amâlî des Mufaḍḍal* [Kairo 1327/1909], p. 2, Z. 1.

الجزء الاول من كتاب ... فقد وجب ان نُتْبِعَه الآن بهذا الجزء الأوسط من ثلثة أجزاء وهو يتضمّنُ سبعة الآف وثلثماية وخمس بيتًا قردًا سائرًا يشوق فيه الترنّمُ والانشادُ ويروق به التمثّل والاستشهادُ ...

Ein wertvolles, sehr schön erhaltenes Manuskript; sorgfältiges, durchvokalisiertes Neshî auf bräunlichem Papier; die Verse, beginnend in alphabetischer Anordnung mit dem Stichwort الّتي und schließend mit يَميرُ, sind rechts von den Namen des betreffenden Dichters begleitet; links und rechts vom Text befindet sich je eine ḥâšia (mit Nachträgen und Ergänzungen zu den angeführten Stellen); Autograph des Verfassers; Datierung: 694; Band 1 und 3 befinden sich in den p. 1, Anm. 4 angeführten Bibliotheken; Erhaltung gut.

3 [3931].

Sammelband:

1. Diwân des *Mutalammis*[1] nach der Überlieferung des Atram und Abû 'Ubaida von el-Aṣma'î [fol. 1—27];[2]

2. Diwân der *Ḥirniq* nach der Tradition des Abû 'Amr b. el-'Alâ [13 foll.]. Nach Art der alten Diwâne mit großem ‚matn' und kleinerem Kommentar in deutlichem vokalisiertem Neshî; der Kommentar ist etwas unregelmäßig, bei einer größeren Anzahl von Versen ziemlich unbedeutend. Unterschrift: هذا آخر شعر الحرنق في جميع الروايات وكتب عبد الغنيّ بن محمد الكاتب في شهور سنة ٥٢٢ ست وستّين وخمسماية. — Den Beschluß bildet ein religiöser Traktat über Glaubenspflichten, unerlaubte Ehebündnisse etc. etc. ohne weitere Bedeutung. Am rechten Rand von fol. 1[b] auf 2[b] hinüberlaufend: Verfaßt von dem *Sulṭân Isma'îl b. el-'Abbâs.*

4 [4013].

Abû 'Alî Moḥ. b. el-Ḥasan b. el-Muẓaffar el-Ḥâtimî.[3] Gegenüberstellung der Aussprüche des Aristoteles und el-Mutenabbi'.

[1] Von Vollers für seine Ausgabe nicht benützt. (Green).

[2] Zeilenzahl ganz verschieden.

[3] Wohl Vorlage des Stambuler Tuhfadruckes; cfr. Brock. 1/88, Z. 28.

Oktavband in braunem Lederrücken; deutliches, ziemlich vokalisiertes Neshi auf gelblich-weißem Papier; Unterschrift: تمّت الرسالة الشريفة في اواخر ربيع الاول سنة ٧٨٦ ستّ وثمانين وسبعماية . . . على يد العبد المذنب سيف الدين التوري. — Erhaltung gut.

5 [4072].

Ein Kommentar-Sammelband; er enthält 8 Kommentare, und zwar zu:

1. Einer Qaṣîde des *As'ad b. Naṣr el-Anṣârî* (z. 110 Verse); sie beginnt [بسيط]:

• مَن يَبْلُغَنْ حاماتٍ بيطحاء ممتّعاتٍ بسلسالٍ وَخضراء •
• كلّ مع الإلف في رضراضٍ ساقيةٍ كلّ مع الروح في صحصاح غنّاء •

2. Den 7 Mo'allaqât (mit *Zauzenî's* Kommentar: I. Q. 23, T. 12, Z. 7, L. 11, 'Amr 6, 'A. 7, Ḥ. 6 foll.).

3. Der Maqṣûra des *Ibn Doraid*, benannt: العُراضة الركنيّة; die Qaṣîde beginnt (23 foll.):

• يا ظَبْيَةً أشبه شيء بالمها راتعةً بين السدير فالبُوَى •

4. Des *Šeiḫ 'Oṯmân b. 'Îsâ el-Balafî* qaṣîdat el-birbâwîje (2 foll. — 33 Verse.) [كامل مجزوء]:

• إنّي أمرؤٌ لا يُطيبُني الشائنُ الحَشِنُ القوام •

5. 'Alî b. Abû 'l-Qâsim b. Aḥmed el-Qazwînî's Kommentar zur qaṣîdat el-'arûs des *Ḫâlid b. Ṣafwân* [Brock. 1/60—61]. — 20 foll. und 77 Verse. [Qâfija: هيقان — Basît.]

6. el-qaṣîdat er-rûḥânîje von *es-Samarqandî* (4 foll.). — 20 Verse; cfr. ḤḪ. II/234, Z. 15ff.; sie beginnt [كامل]:

• ولقد تقضّي من رياضٍ رَوْقِ ببقاء ذاتُ تَمَوُّقٍ وَتأنُّقِ •[1]

7. Des *Dû-r-Rumma* (von Sibaw. odiert): mâ bâlu etc. [119 Verse — 4 foll.].[2]

8. Die Mo'allaqa des *Nâbiġa* mit dem Kommentar des 'Alî el-Wâḥidî [4 foll.]; am Ende eine Qaṣîde *eṣ-Ṣanfarâ's*

[1] ḤḪ. l. c. روق und ببقاء.

[2] Die Ausführungen des Kommentars sind zum Teil ziemlich geringfügig.

[Qâfija: الأَمْثَلُ][1] ohne Kommentar, und eine des *Abû Ṣafwân el-Asadî* [Qâfija: الكُرَى — Mutaqârib —] (ebenso); den Beschluß bildet (ohne weitere Einleitung) ein anonymes Gedicht [كامل]:

• هلّا وقفتَ على المكان المُخْشِب بين الطُّوَيْلِع فالذَّوِى من كَبْكَبِ •

5½ foll. in anderer Schrift: der ‚matn' in kräftigem, sauberem, durchvokalisiertem Neshî, dazwischen, nach verschiedenen Seiten laufend, erläuternde grammatisch-syntaktische Notizen von anderer Hand.

Papier stellenweise leicht fleckig; Erhaltung gut; eine Datierung fehlt; vielleicht 9. Jahrhundert.

6 [4077].

En-natâ'ig el-alma'îja[2] fî šarḥ el-kâfija el-bedî'îja des *'Abdel-'azîz b. Surâjâ abû 'l-Qâsim eṣ-Ṣafî el-Hilli* [cf. Brock. II/159, § 1 ad Nr. 3].[3]

Oktavband in rotbraunem Lederrücken; die vorliegende Schrift umfaßt 47 + 19 foll. in deutlichem vokalisiertem Neshî; Datierung: Ende Regeb 1020. Einleitung وبعد . . . فقد قال الامام ابو يعقوب السَّكّاكي في كتاب المفتاح فالويل كلّ الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل، ولقد تصفّحتُ كتابه المذكور فوجدتُه قد أتقن اصول البلاغة واستقصاها ولم يغادر منها صغيرة ولا كبيرة الّا أحصاها • ولم يذكر من انواع البديع الّا تسعةً وعشرين نوعًا ثمّ ولكن ان تستخرج من هذا القبيل ما شئت وتلقّب من ذلك بما احببت وقال مخترعها الاول عبد الله بن المعتزّ في صدر كتابه وما جمع قبلي فنونَ البديع احدٌ ولا سبقني الى تأليفه مؤلّف والّفتُه في سنة ٢٧٤ اربع وسبعين ومايتين فمن احبّ ان يقتدي بنا و [fol. 2] يقتصرَ على هذه فليفعل ومن اضاف من هذه المحاسن او غيرها شيئًا الى البديع وأرتأ غير رأينا فله اختياره وكان جملة ما جمع منها سبعة عشر نوعًا وعاصره قُدامة بن جعفر الكاتب فجمع منها عشرين نوعًا توارد معه

[1] Cfr. meine *Mitteilungen* II, Nr. III/4.

[2] IIJ (Stambul) II/582, Z. 3 v. u.

[3] Die zweite Hälfte der Bandes bilden die Mo'allaqât mit anonymem, ziemlich gedrängtem Kommentar; datiert Sonntag, den 8. Safar 1011.

على سبعة منها وسلم له عشرة فتكامل له ثلاثون نوعًا ثم اقتدى بها الناس في التاليف فكان غاية ما جمع منها ابو هلال العسكري سبعة وثلاثين نوعًا ثم جمع منها ابن رشيق القيرواني مثلها واضاف اليها خمسة وستين بابًا في فضائل الشعر وصفاته واغراضه وعيوبه وسرقاته وغير ذلك من انساب الشعراء وأحوالهم ممّا لا تعلّق له بالبديع وتلاهما شرف الدين التيفاشي فبلغ بها السبعين ثم تصدّى لهما الشيخ زكيّ الدين بن ابي اصبع الخ.

7 [4125/26].

Die Neǧdijât des *Abîwerdî* mit Kommentar.[1]

a) 4126: Ganz schmaler, länglicher Quartband in einfachem Papprücken; Titel zweifelsohne nachträglich vorgesetzt; ungefähr 160 × 21 foll.; Text in roter, Kommentar in schwarzer Tinte; ersterer vokalisiert, letzterer vokallos; beide in deutlichem Neshî. Unterschrift: [تمّ] هذا الباقي من شرح النجديّات في ليلة من ليالي شهر رمضان[2] والكاتب هذا(!)[3] عبد الرحمن بن يحيى ابن(!) مسعود الاسعردي[4] وهو مالك هذا الكتاب * [متقارب]:

كتبتُ كتابي بخطّ جميلٍ ودهرٍ قصيرٍ وعمرٍ قليـــلِ
اخافُ من الموت اذ جاءني يُباعُ كتابي بشيءٍ قليلِ

b) 4125: Mittelstarker Großoktavband; Text, d. h. ‚matn' in Goldschrift; Neshî, Kommentar in kaum vokalisiertem, deutlichem Ta'liq; 15 Zeilen pro Seite; glattes, weißliches Papier; eine Datierung fehlt; vielleicht 9. Jahrh.; Erhaltung gut; schöne Titelvignette in farbig-goldener Arabeske auf weißem und blauem Grund; auf dem Titelblatt (weiß auf Goldgrund): هذا كتاب شرح المنجدات[5] برسم خزانة السلطان الاعظم والخاقان المعظم السلطان بن السلطان سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان خلّد الله مُلكه — Einleitung: وبعد فهذه ورقات تشتمل على فسر ما أستشبهم وشرح ما أستعجم من

[1] Brock. 1/253 und *ZDMG* 64/512 [das 1. Gedicht: Baiṭ-Qâfija الشُّهُب].
[2] Vielleicht 8. Jahrhundert.
[3] = هو.
[4] So? Nicht ganz sicher (cf. Butrus al-B. سبعوت).
[5] Das ist wohl zweifelsohne Schreibfehler; das mîm ist aber ganz deutlich.

كتاب التجديات مما لم يهتد اليه ولم يظفر به الامام احمد بن عمر بن عثمان الجندي[1] رح . .

Auf fol. 2: šarḥ dîbâğat el-kitâb etc. etc.; die beiden Manuskripte sind textlich nicht übereinstimmend.

8 [4128].

Ein Sammelband (über Mystik):

1. K. eš-šawâhid wa 'l-amṯâl des *Abû Naṣr 'Abderraḥîm*[2] (138 × 19 foll.).

2. el-farq baina 'ilm eš-šerî'a wa 'l-ḥaqîqa des *abû 'Ar. Moḥ. b. el-Ḥusain es-Sulamî* (3½ foll.)[3] [en-Nisâbûrî cfr. HH. 1/442, Z. 1].

3. manṯûr el-ḥiṯâb fî maṣhûr el-abwâb[4] des *abû 'l-Qâsim 'Abdelkerîm el-Qušairî* (8 foll.); cfr. HH. 1/560, Z. 7 v. u.

4. Auszüge aus dem K. surûr el-asrâr (19 foll.).

Der Schluß des Bandes fehlt; deshalb auch keine Unterschrift; kräftiges, deutliches, etwas steifes, stark vokalisiertes Neshî auf rauhem, gelblich-weißem Papier; am Anfang ist die Hs. etwas gefleckt, sonst im ganzen gut erhalten; [6. Jahrh.].

9 [3983].

K. ed-dahâ'ir 'an ğawâhir en-naḍâ'ir[5] [Eine Anthologie in Vers und Prosa]. Auf dem Titelblatt: هذا مجموعة غرّاء لطيفة فيها من الاشعار

---

[1] Der bekannte Kommentator dieses Dîwân's cfr. HH. II/586, Zeile 9; der Kommentator des vorliegenden Bandes ist (cfr. Zeile 1 der letzten Seite) 'Omar b. el-Qawwâm, bekannt als en-Naẓẓâm (Abfassung des Kommentars: 686).

[2] Vom Autor nach Mitteilungen seines Vaters aufgezeichnet.

[3] In Form einer risâle geschrieben.

[4] Beginnt bâb et-tauba, el-inâba, el-qinâ'a, ez-zuhd etc.

[5] Buchtitel (in roter Tinte) fol. 2ᵃ unten; Autorname fehlt; der Autorname im Defter (*'Abdallâh b. 'Abdel'aziz*) ist aus der Einleitung [fol. 2ᵃ Mitte] genommen: وكان عبد الله بن عبد العزيز لا فجالسني احدًا ونزل مقبرةً فكان لا يُرى الّا وفي يده كتاب يقرأه فقيل له في ذلك فقال لم أر واعظًا أوعظ من قبر ولا أمتع من كتاب ولا أسلم من وحدةٍ وقد ٱتخذتُ هذه النسخة مستغربة بفنون الفوائد وصنوف الفرائد على قدر ذكائي وفطنتي ليكون لمن قرأ ونظر فيها عطائي ومنحتي . وأستعين بالله . . . وهو فاتحة كتاب الذخائر الخ

والنُّكت والاخبار والفرائد والفوائد واحوال الخلفاء والحكايات عن الاكابر والافاضل والعلماء الخ.

Mittelstarker Kleinoktavband in dunkelbraunem Lederrücken; ziemlich kleines, fast vokalloses, immerhin deutliches Neshî (mit 17 Zeilen) auf weißlichem, glattem, breitrandigem Papier; zum Schluß: ولیکن هذا آخِرُ ما اردنا ایرادَه في هذه الاوراق; eine Datierung fehlt; dagegen am Schluß die Eintragung: طالعه من اوّله الي آخره عليّ بن فضل المشرقيّ يوم الاربعاء خامس عشر ربيع الاول ٩٥٣; einen selbständigen Wert besitzt das Werk natürlich nicht, immerhin enthält es eine gewiße Anzahl (zumeist älterer) Dichterzitate; Schrift am Anfang etwas verwischt, Papier stellenweise fleckig; Einband lose; sonst Erhaltung gut.

10 [3973].

Ed-diwân el-mufrad likullimâ juqsad[1] gesammelt von *Moḥ. b. Ġânî Bej.*

Starker Großoktavband in braunem Lederrücken; durchvokalisiertes,[2] großes, deutliches Neshî (mit 15 Zeilen) auf glattem, gelblich-weißem, etwas breitrandigem Papier; nach Unterschrift (Schlußvignette) Autograph des Autors: تمّ بحمد الله وعونه بخطّ مؤلّفه محمد بن جاني بك خادم السنجاوة الشريفة والده كان رحمة الله عليه.

Fol. 4—6 ein Fihrist über die Einteilung des Works: Eine Muqaddima [fî madḥ en-nebî wa ahl beitihî]; 5 Kapitel [mit je 3[3] Abschnitten] und eine ḫâtima; Kap. 1: في نُبذة من بديع الادبيات في النسيب والتغزّلات, faṣl 1 في وصف المحاسن, faṣl 2 في الاسماء والكُنى في اصحاب الوظائف وارباب اللطائف, faṣl 3 في الصفات والالقاب, faṣl 4 في الاجناس ووصف اللباس, faṣl 5 والحالات; Kap. 2: في الغراميّات; Kap. 3: في الخمريّات; Kap. 4: في الزهريّات; Kap. 5: في الهزليّات. Die angeführten Verse [ohne Kommentar] sind alle mit Namensangabe ihres Urhebers mitgeteilt. — Erhaltung gut [nur Einband durch Wurmstiche

[1] Titel nochmals in der Einleitung fol. 3ᵃ, Z. 3.

[2] Blatt 1—16 unvokalisiertes (wohl später nachgetragenes) Neshî.

[3] Nur Kap. 1 und 3 mit 5 Abschnitten.

schadhaft]; eine Ausgabe des Unikums dürfte sich meines Erachtens immerhin lohnen.

11 [3994].

K. el-feride fi 'l-amṯâl wa 'l-adab des *Šems el-ma'âli Qabûs b. Wašmgîr* [Broch. 1/96].

Ein Oktavband in einfachem Pappрücken von 20 × 7 foll. in sauberem, altem, durchvokalisiertem Neshi auf weißlichem Papier; keine Datierung, vielleicht 6. Jahrh.; das Werkchen zerfällt in 8 Kapitel (fol. 4—5): 1. في الاستعانة على فضيلة العلم, 2. والعقل فيما يُستعان على الزُهد والعبادة, 3. فيما يُستعان على مكاره الاخلاق, 4. ادب اللسان في الاستعانة على ادب النفس, 5. — —, 6. حسن السيرة — —, 7. حسن السياسة — —, 8. حسن البلاغة — —. — Erhaltung gut.

12 [3995].

K. el-amṯâl el-Baġdâdîje [ohne Autor].[1]

Kleinoktavband in hellbraunem Lederrücken von 5·7 × 7 foll.; altes, durchvokalisiertes, sauberes Neshi auf weißem, etwas breitrandigem Papier; Unterschrift: في كتبه . . . نعمان بن عوض . . . عشر الاوّل من رمضان سنة ٨٥٣; Einleitung: اخبرنا الشيخ السيّد ابو نصر محمد بن جعفر بن مردين قال اخبرنا القاضي ابو الحسن علي بن الفضل المَوْيَدي الطالقاني رحّ في شوّال سنة ٤٢١ ببلخ وقرأتُ عليه الامثال البغداديّة التي تجري بين العامّة بها في كلّ فنّ وعلى كلّ لسان جمعها مؤلّفها على حروف المعجم.

13 [3998].

Nusha kitâbi *'Abdelmelik b. Merwân* ilâ 'l-Ḥasan el-Baṣri.

Oktavbändchen von 12 1/2 × 9 foll. in altem, deutlichem, durchvokalisiertem Neshi. Unterschrift: Geschrieben von Šems ed-din el-Qudsi am 11. Rebi' II, 882. Erhaltung gut (nur Einband lose).

---

[1] Auf fol. 1ᵃ: برسم الخزانة الشريفة السلطانيّة السلطان بن السلطان السلطان محمد خان بن مراد خان خلّد الله سلطنته.

14 [4235].

Laṭâ'if el-ma'ârif[1] [von *Zain ed-dîn b. Reǧeb*].[2]

Starker Oktavband [305 × 17 foll.] in unvokalisiertem, etwas kleinem, doch deutlichem Neshî auf weißlichem, glattem Papier. Unterschrift: Geschrieben von Moḥ. Ibrâhîm b. Aḥmed b. el-Ḥâfiẓ el-Ḥanbâlî; am Rand: قوبل هذا الكتاب بحسب الطاقة فصح الا مواضع منظر عليها في مجالس اخرها سابع عشر شوال سنة ٨٢٣ كتبه ابراهيم بن احمد الحنفي

Das Werk zerfällt in einzelne meǧlis; 1. fî faḍli tedkiri billâhi wa maǧâlis el-wa'ẓ (fol. 5[b]); al-maǧlis et-tânî fî dikri 'l-maulid (fol. 70[b]);[3] fol. 113: — — et-tâlit fî ṣijâm âḫiri ša'bân. fol. 151[b]: — — er-râbi' fî dikr el-aśr el-awâḫir min ramaḍân; fol. 160: — — el-ḫâmis fî dikr es-seb' — — — etc.

15 [1849(b)].

Eine Risâla von *el-Ḥasan b. abî 'l-Ḥasan el-Baṣrî* [ilâ ba'ḍi iḫwânihi bi-Mekkah].

Großoktavband 23 × 9 foll. in großem, deutlichem, durchvokalisiertem Neshî auf glattem, gelblich-weißem Papier; ganzseitige Titelvignette in Blau und Gold. Einleitung: قال أنبأنا ابو محمد الحسن بن احمد بن ابراهيم بن فراس العبقسي قال أنبأ الشيخ الصالح ابو منصور طاهر بن العباس المرقدي بالمسجد الحرام تجاه الكعبة المعظمة قال الخ.

16 [4299].

Rukn ed-dîn Moḥ. b. Moḥ. el-Wahrânî [: Maqâmât und rasâ'il].

Oktavband von 213 × 9 foll. in braunem Lederrücken; altes, sorgfältiges, durchvokalisiertes Neshî auf bräunlichem, etwas breitrandigem Papier; Schlußbemerkung am Rand: بلغ من

---

[1] Eine spätere Hand auf dem Titelblatt: في وظائف شهور السنة من اقبل التصوّف.

[2] So Defter; HḪ. (Stambul) II/357, Z. 15; Brocm. II/107.

[3] Nach Kurrâsa-Zählung fol. 80.

اوّله الى اخره معارضةً بالاصل المنقول منه
قال الشيخ ... يصف بغداذ المحروسة وسفرته اليها ويمدح الخليفة *
قال الوهرانيّ لما تعذّرتْ مآربي واضطربتْ مغاربي القيتُ حبلي على
غاربي وجعلتُ مذهباتِ الشعر بضاعتي ومن أخلاق الادب رضاعتي
فما مررتُ بأميرٍ الّا حللتُ ساحته واستمطرتُ راحته ولا وزيرٍ الّا قرعتُ
بابه وطلبتُ ثوابه ولا بقاضٍ الّا اخذتُ شيْبه وافرغتُ جيْبه فتقلّبتُ
فيّ الأعصارُ وتقاذفتْ بيَ الأمصارُ حتّى قرُبتُ من العراق وسمعتُ من
الغراق فقصدتُ مدينة السلام لأقضي حجّة الاسلام الخ.

fol. 213b, Z. 5: hâdâ âḫiru rasâ'il el-Wahrânî; die Briefe sind gerichtet an: (e. g.) den Emîr Naǧm ed-dîn (fol. 74); den Qâḍî el-Aṯîr b. Bunân (fol. 85b); 93b: maqâma fî šems el-ḫilâfa; fol. 100: eine risâla an Taqi ed-dîn; fol. 118: an einen gewissen abû 'l-Qâsim el-A'war; fol. 121: et-Tâǧ el-Kindî; fol. 135b: an Maǧd ed-dîn ibn el-Muṭṭalib, den Wezîr des Taqi ed-dîn etc. etc. — Erhaltung gut.

17 [4297].

El-maqâmât el-Qurašîje von *abû Isḥâq Ḫalîl b. abî 'r-Rabî' Sulaimân b. abî 'l-fatḥ Ġâzî b. abî 'l-Ḥasan 'Alî b. 'Abdeldjabbâr b. 'Abdel'azîz b. 'Abdelmelik el-Qurašî el-Ḥalabî el-Ḥanbalî* bekannt als *el-Ḥusain b. al-'Aṭṭâr* — nasaḫahâ wa 'allaqahâ abû 'Alî el-Ḥasan b. abî Moḥ. 'Abdallâh b. abî Ḥafṣ 'Umar b. Maḥâsin b. 'Adelkerîm el-Hâšimî el-'Abbâsî bekannt als eṣ-Ṣafadî el-Barîdî wa qara'tu 'alâ muṣannifihâ aktarahâ fî šuhûr [seneti] 685.

Großlexikonband in wurmstichigem Lederrücken: 230 × 17 foll.; großes, deutliches, durchvokalisiertes Neshî. Datierung: ووافق الفراغ من نسخها في اليوم المبارك يوم الاثنين مستهلّ شهر رجب الفرد من شهور سنة ٧٢١ احدي وعشرين وسبعمائة بالقاهرة المحروسة على يد ... الحسن بن ابي محمد عبد الله بن عمر الهاشمي العباسي المعروف بالصغدي البريدي رح ... ومما يقوله ناسخها عفا الله عنه انّني قرأتُ اكثر هذه المقامات على مصنّفها رح بقلعة صفت المحروسة الخ.

[1] In anderer Schrift: Mittwoch, den 23. Rabî' el-awwal ...(?) [unleserlich].

Der Band enthält 50 Maqâmen, die letzte fol. 226. — Erhaltung gut.

18 [4310].

Munša'ât fahr Ḫwârizm *abî Bekr Moḥ. b. el-'Abbâs el-Ḫwârizmî et-Ṭabarî.*[1]

Ziemlich starker Oktavband in rotbraunem Lederrücken mit Goldverzierung; sauberes, etwas kleines, aber deutliches, vokalloses Neshî [in Ta'liq-Zug] auf glattem, weißlichem Papier mit breitem Rand; 25 Zeilen; Titelvignette in rosa Blumenmustern auf Goldgrund; Datierung: 6. Ramaḍân 597. — Die erste risâle ist an die Adresse des abû Isḥâq el-Ḥâǧib gerichtet, als ihn eṣ-Ṣâḥib einsperrte; die zweite an Kutajir b. Aḥmed, als er sich vor Moḥ. b. Ibrâhîm flüchtete etc. etc. — Erhaltung gut.

19 [4246].

Sammelband:

1. K. lumaḥ el-malaḥ[2] des *abû 'l-Ma'âli el-Ḥaẓîrî*[2] [168 × 23 foll.].

Oktavband in einfachem Pappband; vokalloses, deutliches (gegen Ende etwas flüchtiges) Neshî auf weißlichem, etwas rauhem Papier; Datierung: 15. Ǧumâdâ et-tânî(?) 902(?).

2. 20 × 23 foll.: alphabetisch angeordnete (von der Qâfîa alif-jâ') anonyme Gedichte (ohne Kommentar); fol. 2, Z. 5 (des 2. Teiles): فلحبيتُ ان انظم كتابًا على جميع الحروف فخرًا على ... من ترك صنعتها وترك المألوف فصالد افرادها متساوية الاتساق قائمة على قدم التناسب بالاتفاق كلفتُ القرائحة طولها مع ضيق المسالك كون عدد حروف الهجاء كذلك لزمتُ فيها الاواخر والاوائل ليُقصم لسانها عن ابانة فصاحة القائل فليشتُ[3] في نظمها تسعين يومًا كاني نذرتُ للرحمان صوما * الخ

* أبيتُ الوصال مخافة الرقباء وأنتك تحت مدارع الظلماء *

[1] So fol. 1[b] am Anfang; kein Titelblatt.
[2] Kein Titelblatt, Titel fol. 2, Z. 9. [3] Der Name des Verfassers fehlt.
[4] ? — auch sonst scheint mir der Text zweifelhaft.

20 [4242].

K. muntaḫab el-qaṣâ'id wa 'l-aš'âr li-fuḍalâ' ahl el-a'ṣâr.[1]

Mittelstarker Oktavband; altes, durchvokalisiertes Neshi (mit 17 Zeilen); Unterschrift: Geschrieben von el-Ḥasan b. abî Moḥ. b. el-Qilawî — Anfang Reǧeb 592 — in Moṣul; Erhaltung (bis auf fol. 1) gut; Einleitung: اما بعد فهذا كتاب انتخبت فيه ما رقّ من القصائد والاشعار واجتنيت من الغراس محاسن الثمار من كلام فحول الشعراء واهل الاعصار اذا طالعه المطالع حصل له ما يسرّه واذا نظر فيه الناظر كان سببًا لتفريج له به الخ ... فأوّل ذلك المنقول من كلامهم [قال] القاضي ابو الفتح نصر بن سيار الهروي [منسرح]:

* يا لهف نفسي على حبيبٍ صار الى التُّرْب في الشباب *

Fol. 18: er-re'îs abû 'l-Qâsim 'Alî b. Aflaḥ el-'Absî; fol. 21: el-adîb abû Moḥ. el-Ḥasan b. Aḥmed el-Baġdâdî; fol. 23[b]: eš-šeiḫ abû 'Alî el-Ḥasan b. 'Ammâr el-Mauṣilî el-wâ'iẓ; fol. 25: el-adîb Miqdâr b. Baḫtiâr el-Maṭamîrî; fol. 29: abû 'l-Qâsim 'Alî b. Naṣr b. Sâlim es-Sâlimî; abû 'l-Ḥasan 'Alî b. Ibrâhîm b. el-Ḥasan el-Mauṣilî; fol. 29[b]: tâǧ Ḫorâsân abû 'l-Muẓaffar Moḥ. b. abî 'l-'Abbâs el-Abîwerdî; fol. 34: el-Qâḍî abû Bekr Aḥmed b. Moḥ. el-Ḥusain el-Arraǧânî;[2] fol. 39: er-re'îs abû Ġâlib Naṣr b. 'Îsâ b. Nâbî' el-Kâtib el-Wâsiṭî; fol. 42: eš-šeiḫ abû 'l-Qâsim Hibatallâh b. el-Ḥusain el-Baġdâdî; fol. 43[b];[3] eš-šerîf abû Ja'lâ Moḥ. b. Ṣâliḥ b. el-Habbârîja el-'Abbâsî;[4] fol. 61: abû 'l-Qâsim Hibatallâh b. el-Ḥusain el-Aṣṭralâbî; etc. fol. 75: abû Moḥ. 'Abdallâh b. Sinân el-Ḥafâǧî; etc. fol. 103[b]: el-Qâḍî abû Moḥ. el-Qâsim b. 'Abdallâh eš-Šahrzûrî; etc. fol. 107: el-ṭabaqat et-ṯânia; fol. 124: abû 'Alî el-Ḥasan b. abî 't-Ṭajjib el-Bâḫarzî.[5]

[1] Titelblatt (und fol. 1[a]) [in unschönem Neshi] nachträglich eingesetzt; zum Inhalt vgl. besonders Brock. 1/252, Abschnitt B: Persisch-arabische Dichter.

[2] Brock. 1/253, Nr. 9.

[3] Und fol. 79[b].

[4] Brock. 1/252, Nr. 5.

[5] Brock. 1/252, Nr. 3.

21 [4157].

Falak[1] el-ma'ânî[2] des *abû Ja'lâ b. . . . el-Habbârîja* [III. u/205/2].

Länglich-schmaler, mittelstarker Lexikonband; sauberes, deutliches, stark vokalisiertes Neshî (mit 19 Zeilen) auf bräunlichem Papier; Datierung: Neumond des Reğeb 912; geschrieben von abû 'l-Faḍl Moḥ. el-a'raǧ; am Rande: kollationiert; einige unbedeutende Wurmstiche; Erhaltung gut. — Aus dem Inhalt[3] fol. 7ᵇ: 1. الفصل الاول في العقل ومدحه وذمّه, 2. في عُقلاء المجانين, 3. في النفس, 4. في مكارم الاخلاق, 5. في الحسد, 6. في الأغدية والأشربة, 7. في السماع; fol. 19ᵇ: fi 'l-ma'âš wa 'l-mâl: 1. في مدح المال وذمّه, 2. في مدح القنـــاعة والتوكّل والتكسّب, 3. في المدح الحركة, 4. في الصنائع والحرف, 5. في الكرم والبخل وحكايات اهله, 6. في البخت والجدّ, 7. في التطفيل واهله; fol. 27ᵇ: fi 'l-aḫuwwati: 1. في الاخوة وتفضيلهم على الاقارب, 2. في ذمّهم وتحذير منهم, 3. في الوفاء وذمّ المال والغدر, 4. فيمن تجب مؤاخاته, 5. فيما تجب لهم, 6. في القبائل والانساب, 7. في الجوار والذمام; fol. 29ᵇ: fi 'l-abâ': 1. في المفاخرات, 2. وحكايات العرب, 3. في صلة الارحام وذمّ العقوق, 4. في ذمّ الاتّكال على مآثرهم والافتخار بمساميهم, 5. في المدائح والهجاء — etc.

22 [4153].

K. ġurar el-ḥikam wa durar el-kalim des *'Abdelwâḥid b. Moḥ. b.'Abdelwâḥid el-Âmidî et-Tamîmî* [cfr. Brock. 1/44].

Starker Großoktavband[4] in braunem Lederrücken in durchvokalisiertem, deutlichem Neshî (mit 14 Zeilen) auf gelblich-

[1] So, denn auf dem zweitletzten Fol. sagt Ibn el-Habbârîja [كامل]:

* تمّ الكتابُ وأحكمتْ أبوابُهُ حتّى انتهى فلكًا مِنَ الأفلاكِ *
* صنّفتُهُ وجهدتُ في ترتيبه وشغلتُ فيه قُوّتي وحراكي * الخ

[2] Brock. 1/252/3, Nr. 5 ad 3; kein Titelblatt; Autor und Titel nach Einleitung und Unterschrift.

[3] Mit in je 7 Abschnitten eingeteilten Kapiteln.

[4] Der Inhalt dürfte über das von Fleischer in *'Ali's Sprüchen* Mitgeteilte zweifellos hinausgehen.

weißem Papier; Datierung: 708. — Geschrieben von abû 's-Sa'âdât el-Kâtib; am Rande: Mit dem Original genau verglichen; Erhaltung gut [vgl. auch die Nr. A. S. 4151/52]. Auf dem Vorsatzblatt: يرسم [الـ]خزانة(!) مولانا السلطان بن السلطان ابي المفاخر فخر الدولة والدين سليمان بن غازي بن محمد الايوبي.

23 [4116].

Sammelband:

1. Die Lâmiat ul-'arab des *Šanfarâ* mit anonymem Kommentar [fol. 1—14].

Großlexikonband in ṭulṯ-großem Neshi (das matn); 66 Verse; Kommentar in sauberem, durchvokalisiertem Neshi; Unterschrift: Geschrieben von Argûn b. 'Abdallâh el-Kâmili 20. Moharrem 741.

2. Eine Qaṣîde, die folgendermaßen beginnt[1] [طويل]:

• إمامُ جميعِ الانبيـــاء مطهّـــرٍ رسولُ الهِ العالمين محمّـــدِ
• نظمتُ لكم عشرين من شُعْجِزاتِهِ على أنّهـــا واللهِ لم يتعـــدِّدِ

zusammen 33 Verse mit Kommentar; Schrift, Papier etc. wie in 1; $3^1/_2$ foll.

3. Allerhand Bruchstücke, worunter einige Verse aus *Ka'bs* Gedicht: Bânat Su'âd; Schrift etc. wie in 1; 15 foll.

24 [4135].

K. ṭarâ'if eṭ-ṭuraf[2] [von eṭ-Ṭa'âlibi].

Kleinoktavband von zirka 65 × 11 fol.; wenig vokalisiertes, deutliches Neshi auf rauhem, gelblich-braunem Papier. Datierung: 14. Dû 'l-Ḥiğğe 743. Das Werk zerfällt in 12 Kapp., die ich *ZDMG*, l. c. mitgeteilt habe.[3] Einleitung: اما بعد فاني أردتُ ان أجمعَ طرفًا من الطرف من دُرّة التاج وواسطة العقد وما خلص على سبك النقد اكثرها لاهل العصر والقريب العهد ممّن ادركتُ زمانه

[1] Der Anfang fehlt wohl, da der beginnende Vers ohne Binnenreim ist.

[2] Cfr. *ZDMG* 64/504—5; Nr. xvn[2]; kein Titelblatt. Buchtitel fol. 2, Z. 1; Verfasser fehlt [Defter (wie Köpr. 1336) *'Abdallâh el-Herewî*].

[3] Kap. 6 lies: في الاكمنة.

وقرأتُ عليه ديوانه وأودعتُها مقدّمة الابواب في كلّ باب من شعر المتقدّمين بدالع ما جلتها الألسن وروالع لم تجتلها الأعيُن دون الدوا المعروفة التي مُلئتْ منها بُطون الدفاتر ورواها كلّ بادٍ وحاضر وحفظها الصبيان في المكاتب وهذا المجموع في البدالع والغرائب

25 [3872].

El-ġazal ... min šiʿr ... *Behâ ed-dîn ʿAlî b. Moḥ. b. Rustem* bekannt als *Ibn es-Sâʿâtî* [Brock. I/356].

Oktavband von 424×15 Seiten; sorgfältiges, altes, durchvokalisiertes Nesḫî auf gelblich-weißem Papier; die Gedichte sind in nicht-alphabetischer Anordnung; einige Gedichte tragen den Vermerk des besonderen Anlasses ihrer Entstehung, ein Teil sind Lobgedichte,[1] die meisten haben keine besondere Überschrift; p. 391 ein Trauergedicht auf seinen Vater; ein solches auf seinen Sohn Maḥmûd (p. 396 und 404), auf einen andern Sohn ʿÎsâ (p. 400); ein Trostgedicht an den Emir ʿIzz ed-dîn, den Gouverneur von Kairo, aus Anlaß des Todes eines Sohnes des Emirs. — Datierung: Dû 'l-Qaʿde 630,[2] Damaskus.

26 [3763].

K. aḫbâr wa aš'âr wa nawâdir wa fiqar [von *Jâqût el-Musta'şimî*].[3]

Oktavband von 21×8 foll.; sauberes, durchvokalisiertes Nesḫî auf bräunlichem, breitrandigem Papier. Unterschrift: Geschrieben von Moḥ. b. ʿAlî Šir el-Kâtib im Jahre 699.

Einleitung: قالت ليلى بنت النضر بن الحرث وأستوقفت النبيّ صلعم وجذبت ردآءه حتى أنكشف منكبه ثم انشدته شعرًا رثت به اخاها الى ان بلغت قولها [كامل]:

• أ محمّدُ وَلأنتَ صِنْوُ نجيبةٍ مِن قومها والفحلُ فحلٌ مُعْرِقُ •

Erhaltung gut; oberer Rand etwas wurmstichig; cfr. Nr. 4814.

[1] So auf den Wezir Ṣafî ed-dîn (pag. 379); den Qâḍî ʿAbderraḥîm (p. 238); Taqî ed-dîn ʿOmar b. Šâhân-Šâh (pag. 129) etc.

[2] So wahrscheinlich.

[3] Das Exemplar (nebst den drei folgenden) ist ohne Autornamen, es dürfte aber kaum ein Zweifel in betreff der Richtigkeit meiner Ergänzung sein.

27 [3764].

Aḫbâr wa aš'âr wa âdâb wa ḥikam wa nawâdir wa fiqar wa wasâjâ muntaḫaba.

25×8 foll. Deutliches, altes, durchvokalisiertes Neshî (wie in 3763) auf ebensolchem Papier. Unterschrift: Geschrieben von Jâqût b. 'Abdallâh — Mitte des Rabî' I. — Einleitung: قال رسول الله صلعم لا مال أعوَدُ من العقل ولا وحدةَ أوحَشُ من العُجْب ولا عقل كالتدبير ولا كَرَمَ كالتقوى ولا قرينَ كحُسن الخُلُق ولا ميراثَ كالادب ولا فائدةَ كالتوفيق ولا تجارةَ كالعمل الصالح ولا رِبْحَ كثواب الله ولا وَرَعَ كالوقوف عند الشُبهة ولا زُهْدَ كالزُهد في الحرام ولا علمَ كالتفكّر ولا عبادةَ كاداء الفرائض ولا ايمانَ كالحياء والصبر ولا حَسَبَ كالتواضُع ولا شَرَفَ كالعلم ولا مظاهرةَ . . .[1] ذكر اعرابيّ رجلاً فقال أفسد آخرتَه بصلاح دنياه ففارق ما عمر غيرَ راجعٍ اليه وقدِم على ما أخرب غير منتقل عنه * الخ.

28 [3765].[2]

id., Oktavband von 21×10 foll.; Schrift, Papier wie oben; Unterschrift: Geschrieben von Jâqût b. 'Abdallâh — Mitte des Ramaḍân 662.

Einleitung: قال رسول الله صلعم لا يكمل عبدُ الايمانَ حتى يكون فيه خمسُ خصالٍ التوكّل على الله والتعويض الى الله والتسليم لأمر الله والرضا بقضاء الله والصبر على بلاء الله انه من احبّ لله وابغض لله واعطى لله ومنع لله فقد استكمل الايمانَ * قال عمر بن الخطّاب الخ.

Erhaltung gut.

29.

Ein weiteres Exemplar des: aḫbâr wa aš'âr wa nawâdir wa âṯâr wa ḥikam wa mulaḥ wa fiqar muntaḫaba mit Unterschrift [des Autors] befindet sich in A. S. 4306.

---

[1] Entweder sind auf der nächsten (Schluß-)Zeile einige Textworte ausradiert oder es fehlt ein Blatt.

[2] Titel wohl nachträglich (vom Schreiber) in die Titelvignette eingefügt.

Oktavband von 10×10 foll. in sehr sorgfältigem, durchvokalisiertem Neshî; Unterschrift: تمّ المجموع ... في العشر الاول من ذي القعدة سنة ٦٧٧ كتبه ياقوت بن عبد الله المستعصمي ...

Einleitung: قال رسول الله صلعم ما اكتسب احد افضل من عقل يُهديه الى هُدًى ويردّه عن ردًى * قيل لبهلول اتعدّ المجانين قال هذا يطول ولكنّي اعدّ العقلاء الخ.

30 [3781].

K. iẓhâr al-azhâr 'alâ aḫḫâr al-aš'âr von *Ibn Kemâl Pâšâ*[1] [Brock. II/453, Nr. 122 (Z. 10)].

Kleinoktavbändchen von 22×15 foll. in braunrotem Lederrücken; vokalloses, kräftiges (im Ta'liq-Zug geschriebenes) Neshî auf breitrandigem, weißem (und farbigem) Papier; keine Datierung, vielleicht 12—13. Jahrhundert. — Einleitung: وبعد فهذه رسالة موسومة باظهار الازهار على اشجار الاشعار لخدمة مَن هو مُظهر ازهار الاسرار ومُظهر انوار الآثار * الممتاز من بين الاخيار امتياز النور المحمدي من سائر الانوار وفي كل شجر نار واستجيد المرخ والصفار تتابع شرفه كالرمح القطّار اتّصل كعب على كعب والغيث المدرار انهل سكبًا على سكب كانه غصن من الكمال افاضته الخير ثمره * الخ.

31 [3800].

K. fî rimâjati en-nuššâb wa 'smuhu: buġjat el-marâm von (dem *ustâd*) *Taibogâ al-Aẓrafî al-Baklamišî al-Junânî*[2] [cfr. 4320].

Oktavband in braunem Lederrücken von 182×11 foll.; großes, deutliches, stark vokalisiertes Neshî auf weißlichem, etwas glattem Papier. Keine Datierung, vielleicht 11. Jahrhundert. Einleitung (fol. 2[b]): اما بعد فان الله تعّ حيث فرض علينا رَمْيَ النُشّاب الجزيل الثواب وارتباط الخيل التي عُقد في نواصيها الخير يقول الله تعّ[3] * ومن رباط الخيل تُرهبون به عدوّ الله وعدوّكم *

Aus dem Inhalt: (fol. 24) el-faṣl et-tânî fî šarḥ mâ janbaġî šarḥuhu min el-abjât; fol. 46: bâb uṣûl er-ramji; fol. 47:

[1] Kein Titelblatt; Titel in der Einleitung.

[2] Brock. II/135, § 14, Nr. 4.

[3] Kor. 8/62.

ṣifatu 'l-qabḍ 'ala 'l-qaus; fol. 51ᵇ: ṣifat et-tafwīq; fol. 53ᵇ: ṣifatu 'l-'aqd; fol. 58: ṣifatu madd el-qaus; fol. 60ᵇ: ṣifatu 'n-naẓar; fol. 65ᵇ: ṣifatu 'l-iṭlâq; fol. 68ᵇ: ṣifatu el-baṭra bi 'l-qaus; fol. 70: ṣifatu ramji 'n-nuššâb; fol. 85ᵇ: ṣifatu îtâr el-qaus; fol. 90: id. 'alâ ẓahr el-faras; fol. 97: ṣifatu ramji 's-sabaq 'alâ bu'd el-masâfa; fol. 101: ṣifât el-muta'allim wa âdâbihi; fol. 107ᵇ: ṣifatu 'l-ustâd el-mu'allim; fol. 144ᵇ: faṣl fî aḥkâm er-rihân fi 'n-niḍâl.

32 [3786].

K. Uns el-waḥîd von *Nûr ed-dîn el-Wâṣifî.*

Mittelstarker Oktavband; ziemlich altes, fast durchvokalisiertes (stellenweise etwas verwischtes und deshalb nachgezogenes) Neshî (mit 27 Zeilen) auf bräunlichem Papier. Datierung: Ende des Rabî' n. 724, geschrieben von Ḫalîl b. Ǧamâl b. Moḥ.; Unterschrift: مولانا ... قوبل ونُسخ من نسخة بخط المولى العلّامة شرف الملّة ... محمد بن ابي بكر بن الرشيد [المشتهر بالقَيْضَرِيّ][1] ... وعليها اجازة المؤلّف للامام عبد الله بن احمد بن العراقي وكتب هذه الأسطر صاحبه ومالكه العبد الفقير ... الخبير فخر السابقاني ... وفرغ من تحشيته في منتصف شهر شعبان سنة ٧١٥ خمس عشرة وسبعمايه.

Einleitung: وبعد فهذا كتابٌ مشتملٌ على غُرر من مختار الشعر ومستعذبه ودُرَر من مُلَح النثر ومنتخبه * متضمّن للحِكَم الشريفه والاوصاف اللطيفه * والمدائح المنمّقه * والأهاجي المقذعه * والمواعظ الزاجره * والامثال السائره * والتهاني الرائقه * والتعازي الفائقه * والجوابات الحاضره * والادآب الفاخره * والحكايات الادبيّه * واللطائف العربيّه * وغير ذلك من الفنون النادره * والاجناس المتكاثره * والاخبار النبويّه * والآثار المرويّه * عُدّةٌ للاديب * يرجع اليها في المحاوره * وعُمدةٌ للاريب * يعتمد عليها في محاضره.

Viele Gedichte, so fol. 3ᵃ: el-Aḫnaf, el-Mutanabbi', abû Firâs, eṣ-Ṣanaubarî, abû Nu'âs etc. — Erhaltung gut.

[1] Am Rand.

33 [3815].

Multaqaṭ min k. ta'hîl el-ġarîb[1] des *Taqî ed-dîn b. Ḥiǧǧa el-Ḥamawî el-Ḥanafî.*

Oktavband in braunem Lederrücken von zirka 130×11 foll.; etwas flüchtiges, immerhin im ganzen ziemlich deutliches Neshî auf rauhem (und glattem), weißem (und farbigem)[2] Papier mit breitem Rand. Keine Datierung; vielleicht 11. Jahrhundert.

34 [3821].

K. et-tadkire[3] es-sa'dije fî 'l-aš'âr el-'arabije von *Moḥ. b. 'Abderraḥmân b. 'Abdel-maǧîd el-'Abîdî.*

Ziemlich starker Oktavband in deutlichem, ziemlich vokalisiertem Neshî auf bräunlich-weißlichem, etwas glattem Papier mit breitem Rand.[4] 17 Zeilen; Autographie (nach Unterschrift) geschrieben im Šawwâl 702. Das Werk zerfällt in 14 Kapp.: 1. el-ḥamâsa wa 'l-iftiḫâr; 2. el-edeb wa 'l-ḥikam wa 'l-amṯâl; 3. en-nasîb; 4. el-madḥ wa 'l-istiǧdâ' wa 'l-isti'ṭâf wa 'ttaqâḍî; 5. el-marâṯî; 6. el-hiǧâ'; 7. el-iḫwânijât; 8. et-tahânî; 9. el-i'tidâr; 10. eṣ-ṣifât; 11. el-mu'âtabât wa šikâja ḥawâdit ez-zemân wa 's-ṣabri 'alaihâ; 12. el-mulaḥ; 13. el-ešjâ' el-mutafarriqa; 14. ed-du'â. Die Gedichtproben (meist älterer Dichter) sind fast alle mit vollem Namen mitgeteilt [im Gegensatz zu dem inhaltlich sich berührenden 3767: = ZDMG 64/504 sub Nr. xvii]; Erhaltung gut.

35 [4677/8].

Diwân al-adab des *abû Ibrâhîm Isḥâq el-Fârâbî*[5] [Brocc. I/128 ad Nr. 2].

a) 4677: Länglich-schmaler Quartband in schwarzem Lederrücken mit Goldpressung; 442×21 foll.; deutliches, teilweise

[1] Brocc. II/16, Nr. 3; kein Titelblatt; Autor und Buchtitel in der Einleitung (fol. 1ᵇ).

[2] Wo die Schrift ganz zusammengeflossen ist.

[3] In der Einleitung: en-nuzha (fol. 1ᵇ).

[4] Zu Anfang stark durch Randbemerkungen ausgefüllt.

[5] Kein Titelblatt; nur zu Anfang: قال اسحق بن ابراهيم.

vokalisiertes Neshî auf weißem, glattem, breitrandigem Papier. Am Ende (Datierung) 1141. Schöne Titelvignette in farbigem Blumenmuster auf Blau- und Goldgrund; fol. 3 (unten) Einteilung des Werkes: 1. K. es-sâlim; 2. el-muḍâ'af; 3. el-mitâl; 4. dawât eṭ-ṭalâṭa; 5. — el-arba'a; 6. el-hemz in 2 Abteilungen: Nomen und Verb. (fol. 3^b Z. 1); zu Anfang (fol. 1—v) ein sorgfältiger Fihrist.

b) 4678: Quartband von 448×21 foll.; Schrift, Papier, Anlage wie in a. Am Ende (Datierung) 1142. Beide Bände sind sauber erhalten.

36 [3825].

K. taqwîm[1] en-nadîm wa 'uqbâ en-na'îm el-muqîm von *abû 'l-Muẓaffar Jûsuf [b. Ṣadr ed-dîn abî 'l-Ḥasan Moḥ. b. Ḥamûje].*[2]

Ziemlich starker kleiner Oktavband von 145×13 foll. in einfachem Pappdeckel; etwas unregelmäßiges, doch deutliches, ziemlich kräftiges, schwach vokalisiertes Neshî auf rauhem, gelblich-weißem Papier; oberer und unterer Rand leicht wurmstichig, sonst Erhaltung gut; Inhalt: Mit vielen Gedichtversen durchzogene maqâmenartige Erzählungen.

37 [3876].

Diwân *b. an-Nebîh* [Brock. 1/261—2].

Oktavband in olivbraunem Lederrücken; zirka 80—90 (× 11) foll.; deutliches, ziemlich vokalisiertes, sauberes Neshî auf gelblich-weißem Papier. Unterschrift: هذا اخر ديوانه بتمامه وكماله وهذه النسخة أجود النسخ وأكملها وأتمها وأصحها . . . ١٨ ذي الحجة سنة ٨٢٢. Die einzelnen Abteilungen sind: el-ḥalîfîjât, el-'âdilîjât, el-ašrafîjât; meistens Lob-, einige wenige Trauergedichte etc.; Erhaltung gut.

---

[1] Sol Nicht wie Defter: taqîm; cfr. III. 1/321, Z. 11 v. u.

[2] Defter: الحموي — ganz willkürlich.

38 [4327].

Die Neǧâtijât[1] (mit persischer Interlinear-Übersetzung).

Ein Großoktavband von 82×6 foll. in einfachem Pappe-rücken, deutliches, teilweise vokalisiertes Neshî auf verschieden-farbigem Papier. Unterschrift: تجزت النجديّات ... يوم الجُمعة قبل الصلوة السادس والعشرون من شهر رمضان سنة ٦٦٩ علّقها يونس ابن ابي بكر واتّفق نُسخه بمعدن لولوه وقرها الله تع

Die Gedichte sind ohne alphabetische Reihenfolge; Erhaltung gut.

39 [4326].

Eine anonyme Gedichtanthologie[2] [Inhalt: Liebesgedichte in verschiedenen Musikweisen].

Ziemlich starker Kleinoktavband von 226 × 13 foll. in schadhaftem Lederrücken; deutliches, teilweise vokalisiertes Neshî auf weißem Papier; Überschrift[3] (fol. 1ᵇ): بسم الله الرحمن الرحيم ولذكر الله اثير شيء من النجديّات المخمّسات وغيرهم; zu Anfang tragen die (anonym) mitgeteilten Gedichte (keine alphabetische Reihenfolge!) nur den (musikalischen) Vermerk: نجدي [غيره] [مخمّس]; später folgen einige Gedichte mit Namensangabe: (fol. 47ᵇ): Ibn el-Ḥaṭîb; fol. 70: Ibn Maṭrûḥ; fol. 73ᵇ: eš-šeiḫ Nâbit ez-Zamzamî; fol. 87: Moḥ. el-Fajjûmî; fol. 87ᵇ Ibn Sanâ' el-mulk; fol. 88ᵇ eš-šeiḫ Nâbit ez-Z.; fol. 89ᵇ—92 Ibn Sanâ' el-mulk; fol. 95: Taqî ed-dîn es-Sarûǧî; fol. 97ᵇ: 'Alâ' ed-dîn b. el-Muḥraf el-Mâzinî; fol. 106ᵇ: Nâbit ez-Z.; 109ᵇ: eṣ-Ṣafî ed-dîn el-Ḥillî; 110ᵇ Ǧamâl ed-dîn b. Nubâta; 111ᵇ: Burhân ed-dîn el-Qîrâṭî; fol. 115ᵇ: مصري في نغم الحجاز; fol. 120: غيره من اليمانيّات والمزاحيّات; fol. 158 (und 159ᵇ): eš-šeiḫ [Aḥmed] el-musâwî; fol. 158ᵇ: Nâbit ez-Z.; 162ᵇ: el-Qâḍî Ḥaireddîn b. abî 's-su'ûd; fol. 172: el-Qâḍî Šihâb ed-dîn Aḥmed b. Falita(?); fol. 177ᵇ:

[1] Der Name des Autors [al-Âšnerdî, Brock. I/253] fehlt.

[2] Ohne Kommentar.

[3] Titelblatt fehlt; desgleichen eine Einleitung

Nâbit ez-Z.; fol. 192/3: el-Behâ' Zuhair; fol. 193: eṭ-Ṭarâ'ifî etc. — Keine Datierung, vielleicht 11. Jahrhundert. Erhaltung gut.

40 [4280].

mafâḥiṣ el-ḥurûf.[1]

Oktavband von 117×25 foll. in einfachem Pappdeckel; ta'liq-artiges, vokalloses Neshî auf gelblichweißem, etwas breitrandigem Papier; Abfassung des Werkes: Sonntag, den 1. Ša'bân 823; Erhaltung gut. — Aus dem Inhalt: fol. 3: فحص حكمي في المعدّة لتحقيق وجوهها كلّها — الصحيفة الأولى في نظم نظري; fol. 8: الوجه الإحصائيّ من الحرف وصورته العدديّة الصحيفة الثانية; fol. 33ᵇ: في الوجه الكتابيّ من الحرف وصورته الرقميّة الشاكلة للمعاني المختلفة في مكامن البصائر بقوّة ايادي التأييد على مخالف الابصار; fol. 50ᵇ: الصحيفة الثالثة في الوجه الكلاميّ من الحرف وصورته اللفظيّة التي كسبت المعاني الخفيّة لباس الاعلان من نول الاصوات المقطّعة التي اقتطعت من نسالج بيانها ما لاق قدّ خصوصيّته كلّ من المراد تلك المعاني وقال بها مفصحًا من أوصافها الكاشفة عن كنه حقيقتها لدي الإمعان; fol. 62: الصحيفة الرابعة في الحرف نفسه اعني المادّة التي لها هذه الصُّوَر الثلث التي فرغنا من التكلّم عليها.

41 [3784].

K. el-amtâl wa 'l-ḥikam von *Moḥ. b. abû Bekr b. 'Abdelqâdir er-Râzî*:[2]

63×13 foll.; deutliches, altes, durchvokalisiertes Neshî auf gelblichem Papier. Datierung: Ende des Dû 'l-Ḥiġġe 679; geschrieben von Ja'qûb b. 'Alî el-Bruḥâli.[3]

Einleitung: قال العبد ... محمد ... هذا مختصر جمعتُ فيه ما تفرّق من الابيات المفردة وانصاف الابيات التي ما زال الفضلاء يتمثّلون

[1] Den Verfasser konnte ich leider nicht eruieren; das Werk gehört in die Kategorie des 'ilm esrâr el-ḥurûf; das gleiche Werk findet sich in der 'Umûmîje unter der Nr. 3519; 171 × 25 foll. in deutlichem, vokallosem Ta'liq auf glattem, weißlichem Papier; Abfassung des Werkes: Sonntag, den 1. Ša'bân 823; Datierung: Reǧeb 1164 — Die Absätze sind hier auf p. 10; 43ᵇ; 68ᵇ; 85.

[2] Brocc. 1/383, cfr. Anm. 1.

[3] Oder Tr. ...7

بها في مكاتباتهم ومخاطباتهم في المعاني المختلفة والمتّفقة والمباني المؤتلفة والمفترقة من الحكم الدينيّة والدنيويّة وجوامع الكلم العقليّة والنقليّة حتّى صارت امثالًا سائرةً ونجومًا في أفلاك البلاغة دالرةً والفتها الأسماع وجُبلتْ على الميل اليها القلوبُ والطباعُ وسارت بها الركبانُ في البلدان وأجمع على اختيارها اربابُ البلاغة والبيان فطرّزوا بها حواشيّ كتبهم ورصّعوا بها جواهرَ فضلهم وأدبهم وفضّلوها على سائر ابيات القصائد وفضّلوها تفصيل الدُّرَر اليتيمة في القلائد فنظمتُ ما تناثر من فرائدها اليتيمة والتقتُ ما تنافر من شواردها النفيسة القيمة وسمّيتُه كتاب الامثال والحِكَم ورتّبتُه على عشرة فصول ليسهُل تناوُلُه على تاليهِ وسامِعِه وحافظِهِ وجامِعِه. Kap. 1. fîma jutamaṯṯalu bihi: في توجّه الى الله تع وحده الاعتماد عليه لاعلى غيره; 2. في الحكم الدينيّة وهي من التسلّي والتعزّي; 3. في القناعة وشرف النفس; 4. الزُّهديّات; 5. في العتاب والشكوى; 6. في الحكم الدُّنيويّة; 7. في الغزل والمدح والشكر; 8. في أشياء مختلفة; 9. في الهجو والتوبيخ; 10. في المُلَح.

Viele alte Dichterzitate; Erhaltung gut.

42 [3917].

Badl al-istiṭâ'a fî madḥ ṣâḥib aš-šafâ'a von *Šemseddîn Moḥ. ſb. 'Abdallâh] el-Ḥaffâf.*[1]

Ziemlich starker Großoktavband in großem, deutlichem, durchvokalisiertem Neshi; der Text ist gut erhalten, obwohl er zu Anfang ziemlich wurmstichig und der Einband ganz zerfetzt ist. Zu Ende fehlen ein oder mehrere Blätter, deshalb steht auch eine Datierung aus; vielleicht 9. Jahrhundert. — Die Gedichte sind ohne Kommentar und ohne alphabetische Anordnung.

43 [3891].

Ein Diwân ohne Titelblatt: *Ǧemâl ed-dîn ſibn en-Nubâta].*[2]

Zu Anfang fehlen sicherlich mehrere Blätter. Ziemlich starker Oktavband in einfachem Papprücken; deutliches, ziem-

[1] Brock. 1/258, Nr. 18

[2] Ǧ. ed-dîn auf fol. 1ᵇ: Zusatz von späterer Hand; die Gedichte sind ohne Kommentar und ohne alphabetische Anordnung.

lich vokalisiertes Neshî (mit 15 Zeilen) auf glattem, weißlichem, etwas breitrandigem Papier. Eine Datierung fehlt, vielleicht Mitte des 8. Jahrhunderts. Inhalt: Lobgedichte an Wezire, Qâḍis etc., Gedichte zu festlichen Anlässen, Totenklagen, Beschreibungen etc.; [fol. 10ᵇ] ein Lobgedicht auf el-Ḥusain b. ʿAlî]; ferner fol. 26ᵇ [und 101ᵇ] ein Lobgedicht auf Ibn Faḍlullâh; fol. 47ᵇ [und 81ᵇ] ein solches auf Ibn Rajjân; fol. 86 [und 107] eine Totenklage auf seinen Sohn ʿAbderraḥîm; erwähnen möchte ich noch eine Beschreibung von Damaskus (fol. 81ᵇ) und die Vorliebe des Verfassers für die na'ûra's, die er häufig in seinen Gedichten vorführt. — Erhaltung (bis auf das Fehlende) gut.[1]

44 [3881].

Sammelband:

1. [fol. 1—17] Dîwân des *abû Miḥǧan* [cfr. Brock. 1/40—41].

Großlexikonband: — schönes Neshî geschrieben von dem berühmten Kalligraphen Jâqût el-Musta'ṣimî;[2] nach der Überlieferung von Abû Hilâl el-ʿAskerî; Datierung: Śawwâl 681.[3]

2. *el-Ḥâdira's* Dîwân nach el-Jezidîs Überlieferung[4] [14 foll.]; cfr. die Nr. 3932—36 in *ZDMG.* 64/513 und 516.

Datierung: 684; Schreiber, Anlage, Papier wie in 1.[5]

3. Von des *Imru'ulqais* Qaṣide: qifâ nabki 12 Verse (ohne Kommentar); dann [2 foll.]: قال ارسطاطاليس اذ كانت الشهوة فوق القُدرة كان هلاك الجسم دون بلوغ الشهوة * قال المتنبّى [خفيف]:

* واذا كانتِ النفوسُ كبارًا تعبتْ في مُرادها الأجسامُ *

---

[1] Cfr. den Druck: Kairo 1323/1905.

[2] Die A. S. besitzt von seiner Hand mindestens ein Dutzend Dîwâne und sonstige Adabliteratur.

[3] Weder von Abel noch von Landberg für ihre Abû Miḥǧan-Ausgaben benützt.

[4] Schließt wie Engelmanns Edition.

[5] Von Engelmann für seine al-Ḥâdirat-Edition nicht benützt [Gerr].

45 [3813].

K. el-baizara wa 'l-ġamhara.[1]

Lexikonband in abgenutztem Lederband mit Goldpressung von 206×26 foll.; altes, durchvokalisiertes, etwas kleines, aber deutliches Neshi auf bräunlichem Papier. Datierung: Ǧumâdâ 'l-ûlâ 672; geschrieben von el Qulaim b. 'Alî b. 'Imrân.

Das Werk zerfällt in 146 Kapp. (vid. fol. 3ᵇ—4ᵇ); der Inhalt des Werkes: Der (anonyme) Verfasser stellt alles auf die Jagd bezügliche in ihm zusammen; über das Jagen mit Falken (bâzi, šâhîn, saqr), über die (Namen und Eigentümlichkeiten der) Jagdvögel etc. etc.

46 [4119].

Die Mo'allaqât mit dem Kommentar des[2] *Ibn en-Nahhâs*.

Mittelstarker Oktavband in braunem Lederrücken; fol. 1–10 [I. Q. Mo'all.] in ganz altem, durchvokalisiertem Neshi (mit 17 Zeilen); darauf Fortsetzung der Mo'all. in jüngerem, etwas unregelmäßigem, wenig vokalisiertem Neshi [4 foll., 20—24 Zeilen]; darauf wieder älteres, ebenfalls unregelmäßiges, immerhin deutliches, stellenweise vokalisiertes Neshi (mit 22 Zeilen), das bis zum letzten Blatt [das in ganz flüchtigem Ta'liq ergänzt ist] durchgeht; die letzten zwei Qaṣiden sind die des A'šâ und en-Nâbiġa ed-Dubjâni. — Keine Datierung. Stellenweise (so fol. 24ᵇ) am Rande: durchgelesen und kollationiert; das Papier (von fol. 15—Ende): gelblich, mit ziemlich breitem Rande.

47 [4179].

Dieselben (mit einem unbekannten, wertlosen Kommentar).[3]

Mittelstarker Oktavband in braunem Lederrücken; etwas flüchtiges, doch deutliches, wenig vokalisiertes Neshi auf gelblichem Papier (mit 18 Zeilen). Der Text in großer, roter Tinte;

[1] Autor fehlt.

[2] So Titel deutlich: el-ma'rûf bi Ibn en-N.

[3] Vgl. aber die folgende alte Unterschrift.

der Kommentar ist ganz unbedeutend. Auf der letzten Seite: تمّت السبع الطوَل بغريبها — نقل هذه النسخة من نسخة صحيحة مقروءة بخطّ الشيخ الموهوب ابن احمد بن محمد بن الخضر الجواليقي العبد .. علي بن فضل الله بن علي بن عبد الواحد في جمادي الاخر(!) سنة ٥٩٩ * تولّت هذه النسخة بنسخة الاصل المنقول منه وصحّحتها قدر الوسع والطاقة وذلك في سنة ٥٩٩ * هكذا وجد كاتبه بخطّ علي بن فضل الله ...

Fol. 1—11[b]: I. Q.; 11[b]—25[b]: Tarafa; 25[b]—32[b]: Zuhair; 32[b]—43: Lebîd; 43—51[b]: 'Antara etc.

48 [4263].

Al-mustaǧâd min fa'alât el-aǧwâd *[von et-Tanûḫi]*.

Schöne Titelvignette in Gold [aber ohne einen Autornamen]; darunter: من رسم خزانة مولانا المقام الشريف السلطان المالك الملك الاشرف ابو النصر قانصوه[1] الغوري عزّ نصره.

Großoktavband in einfachem Papperücken von 25 × 6 Zeilen in Tulṯ-großem, durchvokalisiertem, sauberem Neshî auf weißem Papier; keine Datierung; Einleitung: روى ان النبيّ صلعم لما اراد كفّار قريش كيده فقال له علي رضى الله عنه يا رسول الله ذقني انام مكانك فخرج رسول الله صلعم. [fol. 2]: ووضع على رؤوسهم التراب * — cfr. Lâlelî 1924.

49 [4672].

El Ǧamhara fî 'lluǧa von *Ibn Doraid*.

Mittelstarker[2] Quartband: ziemlich kleines, doch deutliches Neshî auf weißem, etwas breitrandigem Papier (mit 35 Zeilen); schöne Titelvignette in farbigem Blumenmuster auf Goldgrund. Datierung: Rabî' el-awwal 1130. Erhaltung sauber. Auf dem Titelblatt eine gedrängte Inhaltsübersicht: bâb et-tenâ'î es-sabîb, bâb et-tenâ'î el-mulbaq bibnâ' er-rubâ'î, bâb el-hamza wa ma jattaṣilu bihâ min el-ḥurûf, bâb et-tulâṯî es-sabîb wa mâ jata'assabu minhu.

[1] D. h. türk.: قان صو.

[2] Aber ganz dünnes Papier!

50 [4671].

Tehdîb el-luġa von *al-Azharî* [Brock. I/129].[1]

Einleitung: وبعد فانّ هذا الكتاب المسمّى بتهذيب اللغة لمّا كان جليل الشأن في ذاته وعظم اعتبارٍ مَن يقتطف ثمار دوائم ابوابه من جنّات وجناته وكان ترتيبه على حدّ مخارج الحروف ومعارج حروف الصنوف خلافَ المتعارف بطرائقه الحقيّة بين العلماء الاعلامْ المقتضى صعوبة استعلام لغة منه على من رامْ بحيث انه لا ينال كلمةٌ منه الّا قُلتهْ ولو نظر اليه ساعةً من غير لغتهْ أمرني مَن هو وَليّ نعمتي وعِمادُ بيت رفعتي عنصرُ الزكاوه مركزُ السخاوه العالم الامير الكبير الفاضل ابن الوزير الدفترى الشهير بعزّت عليمير ... محمد عصمت ابن ابراهيم ... في شهر رمضان عام ٥١١٤٣

Sehr starker Großlexikonband von 984 × 45 foll.; kleines, vokalloses, etwas flüchtiges, immerhin deutliches Neshî auf weißem, breitrandigem Papier. Unterschrift: وكان الفراغ من كتابته يوم الجمعة ثالث شهر جادى الاول(!) من شهور سنة ١١٣٩.

Fol. 1—xvi Fihrist. 1. Kitâb el-'ain min tahdîb el-luġa: 1. abwâb el-maḍâ'if; 2. abwâb et-tulâtî eṣ-ṣaḥîḥ [3. el-mu'tall] min ḥarf el-'ain; 4. abwâb er-rubâ'î min ḥarf el-'ain; 5. abwâb el-ḫumâsî min ḥarf el-'ain. II. K. el-ḥâ' min tahdîb el-luġa mit den gleichen Kapp. III. K. el-hâ'. IV. el-ḫâ'. V. el-ġain. VI. el-qâf; VII. el-kâf. VIII. el-ǧîm. IX. eš-šîn. X. eḍ-ḍâd. XI. eṣ-ṣâd. XII. es-sîn. XIII. ez-zâ'. XIV. ب. XV. ا. XVI. ت. XVII. ث. XVIII. ج. XIX. خ. XX. ر. XXI. ل. XXII. ن. XXIII. ف. XXIV. م. XXV. يا und و — el-hamza.

Die Art der Behandlung des Stoffes ist beispielsweise aus II, 1: ح und ق i. e. حقّ und قحّ, dann ح und ك, so حكّ und كحّ; aus II, 2: ح und ق + 3. Radikal [fol. 177b]: شقع — قحص — حقص — قسق — سحق — حزق — قحز — قرح — حقط etc. etc.

Kap. 1 ist betitelt: باب الائمّة الذين اعتمادي عليهم فيما جمعتُ في هذا الكتاب فاوّلهم ابو عمرو بن العلاء اخذ عن البصريّين والكوفيّين. Es folgt: Ḫalaf el-Aḥmar, el-Mufaḍḍal eḍ-Ḍabbî; darauf: et-ṭabaqat et-tânija: abû Zaid Sa'îd b. Aus el-Anṣârî, abû 'Amr eš-Šeibânî, abû 'Obaida, abû Sa'îd . . . el-Aṣma'î, el-Kisâ'î, el-

[1] So in der Vorrede auf fol. 1 des Bandes; kein Titelblatt. [2] Oder 1142.

Jezîdî, en-Naḍr b. Šumaîl, Sibaweihî; eṭ-ṭabaqat eṭ-tâlîṭa: Abû 'Obaîd, Ibn el-A'râbî, el-Liḥjânî, 'Amr b. abî 'Amr eš-Šeibânî, el-Atram, Ibn Naġda, abû Ḥâtim, Ibn es-Sikkît, abû Sa'îd el-Baġdâdî eḍ-ḍarîr, Ibn Hânî' en-Nisâbûrî, abû Mu'âḍ, abû 'Amr Šamr b. Ḥamdûja el-Herewî,[1] abû 'l-Haitam, Ta'lab, el-Mubarrad; ṭabaqa uḫrâ (arkânuhum fî 'aṣrinâ): ez-Zaġġâġ, el-Anbârî, en-Niftaweih, el-Lait, Quṭrub, el-Ġâḥiẓ, abû 'Abdallâh Moḥ. b. Muslim ed-Dînawarî, Ibn Doraid, el-Ḥârazanġî, abû 'l-Azhar el-Boḫârî,[2] fol. 7ᵇ: alqâb el-ḥurûf wa madâriġihâ; der eigentliche Text (el 'ain ma'a 'l-hâ') beginnt fol. 9ᵇ.

51 [4700].

Ḍiyâ' el-ḥulûm [el-muḫtaṣar min šams el-'ulûm] von *Moḥ. b. Neštewân b. Sa'îd el-Ḥimjarî* [Brock. I 301].

Starker Lexikonband in hellbraunem Lederrücken mit Goldpressung; Titelvignette in Blau und Gold; vokalloses, nicht eben großes, immerhin ganz deutliches Nesḫî auf glattem, gelblichem, breitrandigem Papier (mit 27 Zeilen); geschrieben vom ersten Monat des Jahres 968 bis zum Ša'bân des erwähnten Jahres von (einem gewissen) Raḍî ed-dîn Moḥ. b. Aḥmed b. Moḥ. el-Qâzânî eš-Šâfi'î. — Erhaltung gut.

52 [4261].

Muḫtâr min šî'r *b. er-Rûmî* li-Ibn Nubâta.[3]

Kleinoktavbändchen von 136×11 foll in einfachem Papperücken; ziemlich flüchtiges, nur stellenweise vokalisiertes Nesḫî auf dickem, etwas rauhem, gelblichem Papier; die Auswahl enthält: 1. en-nasîb [qâla 'Alî b. el-'Abbâs b. Ǧuraiġ]; 2. [fol. 10]: eš-šabâb wa 'š-šaib; 3. [fol. 18]: el-madḥ; 4. [fol. 6]: el-'itâb wa

[1] Sojûṭî ‚buġja', pag. 266.

[2] الذي سمّي كتابه الخصائل فاني نظرت في كتابه الذي ألّفه بخطّته الخ

[3] Auf dem Titel unter Ibn Nubâta (von anderer Hand hinzugesetzt بخطّه); eine Datierung der Kopie fehlt, immerhin wäre die Angabe — der Schrift nach — möglicherweise richtig.

'l-isti'ṭâf; 5. [fol. 82b]: el-hiǧâ'; 6. [fol. 106]: el-marâṯî; 7. [fol. 115]: el-auṣâf; 8. [fol. 123]: el-iǧrâḍ; 8. [fol. 134]: ez-zijâdât.

53 [4335].

Niẓâm el-ġarîb[1] von *er-Raba'î* [Brock. I/279].

Oktavband von etwas über 100 (×15) foll. in rotbraunem Lederrücken mit Goldpressung; etwas kleines, aber sehr sorgfältiges, deutliches, durchvokalisiertes Neshî auf gelblich-weißem, breitrandigem Papier. Datierung: Dienstag, den 22. Rabî' II. 917. Die Kapp.[2] sind: 1. باب في الغريب من خلق الانسان; 2. في العقل والذكاء; 3. في الفصاحة; 4. في القبح; 5. في القِصَر; 6. في الجود والسخى; 7. في الحُبّ; 8. في الكِبَر; 9. في حسن الخلق; 10. في اسماء النفس; 11. في الشباب; 12. في الشيوخة; 13. في القوّة والشدّة; 14. في الضعف; 15. في الخالص من القوى; 16. في القُرب; 17. في البُعد; 18. في النعمة والبؤس; 19. في الغنا والفقر; 20. في الريّ والعطش; 21. في اسماء الخمر; 22. في اسماء العسل; 23. في اسماء اللبن; 24. اسماء اللحم — — —; 25. [وصفاتهنّ] النساء — — —; 26. ما يُكره من خلق النساء; 27. اسماء الفرج; 28. في الحلي; 29. في اسماء الذهب والفضّة; 30. في الطيب etc. — Es sind nur ältere Dichter (fast alle mit genauer Angabe) mitgeteilt; Erhaltung gut.

54 [4271].

Muṭâḥarat es-saif wa 'l-qalam[3] [von *abû Ḥafṣ Moḥ. b. Aḥmed el-Kâtibî el-Andalusî*].[4]

Großoktavband von 23×7 Zeilen in sehr großem, sorgfältigem, durchvokalisiertem Neshî auf weißem und braunem, etwas breitrandigem Papier. Unterschrift: geschrieben von Moḥ. b. Moḥ. es-Suhaili am Montag, den 9. Rebî' II. 911. Leider

[1] Brock. I/279; kein Titelblatt; Buchtitel fol. 2, Z. 7.

[2] Ohne Durchzählung.

[3] Auf der Titelvignette: برسم خزانة المقرّ الاشرف العالي طومان باي امير دواد الكبير وما مع ذلك ادام الله عزّه

[4] Der Name des Autors [so Defter] fehlt gänzlich.

sind an dieser sehr sorgfältigen und sauberen Kopie zirka 4—5 Blatt (d. i. $^1/_8$ des Ganzen) unwiederherstellbar verdorben.

55 [4034].

K. sefine[1]-i-Ṣâliḥî.[2]

Kleinoktavbändchen in schwarzem Lederrücken mit Goldpressung; ungefähr 230 (× 19) foll. in kleinem, immerhin noch deutlichem, vokallosem Ta'liq auf gelblich-weißem, breitrandigem Papier. Unterschrift [Autographie des Verfassers]: Geschrieben von Moḥ. b. en-Naǵm b. eṣ-Ṣâliḥî (tumma el-Hilâli). — Einleitung: تحثّ على اكتساب وبعد فهذه نُبَذ من اللطائف العلميّة • الاخلاق المرضيّة • فصل في العقل الخ; darauf folgt:[3] (fol. 7) فصل في الهوى; (fol. 8b) فصل في العلم; (fol. 19) فصل في الصبر; (fol. 35) فصل في الجزع; (fol. 36b) فصل في رحب الذراع etc. etc.; (fol. 132 ff.) Aussprüche der Profeten und der Halifen; dann folgt Grammatisches u. a. فصل مختلف التعبير — الأمر — النهي — لا — فصل — لو — رُبَّ — لا — مَن; bâb fîmâ warada min el-ḥikma min eš-šiʿr el-manẓûm; bâb el-abjât el-mufrada min el-ḥikam el-manẓûma; bâb fi 'l-muzdawaǵ min el-ḥikmat el-manẓûma; dann: هذه فوائد طيّبة • وقواعد علميّة عمليّة • تتضمّن ما تحفظ صحّة الانسان • فيما بقي من عمره من الازمان • وغير ذلك • ممّا يسلك نحو هذه مسالك •

Dann folgt: قصيدة الشيخ الفاضل ... مترجم كتاب كليلة ودمنة بالعربيّة المسمّى المشهور بابن المقفّع وهي قصيدة بليغة في بابها يذكر فيها الأشهر الروميّة وشيئًا من لوازمها ونحن نتكلّم في خلالها على بعض ما يتعلّق بها ويليق ممّا يستعمل من الطبّ وبعض التأثيرات العُلْويّة وهي هذه [طويل]:

• وعدّة ايّام الشهور بأسرها جميعًا بسُرْيانيّها لا تُكذَّبُ •

Auf den folgenden 12 foll.: Ibn el-Moqaffa', dann: hâdihi nutaf wa nubad min K. ez-zeinija des abû 'Alî b. Sîna. Zuletzt:

[1] Diese Sefina scheint ihrem kunterbunten Inhalt nach mehr eine Arche Noah zu sein! Die Schrift fehlt bei Brock., obwohl sie, (z. B. von Ahlwardt in seinen sechs Diwânen pag. 104, sub *K*) anderweitig zitiert wird; cfr. Köpr. 1289.

[2] Titel (so in türkisch) von späterer Hand; im Buche selbst fehlt Titel und Autor vollständig.

[3] Ein kurzer Auszug des Inhalts des Ganzen auf dem Vorsatzblatt.

صفة أقراص تُسكّن الحرارة وتقطع العطش كان سُقراط وإفلاطون وارسطاطاليس يستعملونها خصوصًا في السفر الخ.

56 [4820].

Sammelband:

1. K. munjat (sic![1]) eṭ-ṭullâb fî ma'rifet er-ramji bi-'n-nuššâb[2] [zirka 80×15 foll.[3] — cfr. Nr. 3800 (und 3845, 4193, 4198)].

Ziemlich starker Großlexikonband (in schadhaftem, braunem Lederrücken); ziemlich großes, fast vokalloses Neshî[4] auf gelblich-weißem, etwas glattem Papier mit breitem Rand; Datierung: Mittwoch, den 20. Rebî' II. 864.

2. Den größeren restierenden Teil des Bandes füllen geschichtliche Abhandlungen (in persisch)[5] über die Türkensultane aus (Ertogrul, Orhân, Jyldyrym Bâjezîd etc.): Schrift: Ta'lîq.

57 [2265].

Maulânâ 'Arab[6] [Brock. II/431]: r. fî mes'elet el-qadr.

Kleinoktavbändchen von 34×15 foll.; deutliches, vokalloses Ta'lîq auf glattem, breitrandigem Papier. Keine Datierung (10. Jahrhundert). Erhaltung gut.

---

[1] Die anderen Hdschrr. (Köpr. etc.): buğjat.

[2] Ein ähnliches Werk: K. tadkire ûlî 'l-albâb fî fadâ'il ramj en-nušâb

Oktavband von zirka 50×5 Zeilen; deutliches, sauberes, durchvokalisiertes Neshî auf weißlichem, etwas glattem Papier; zirka 8. Jahrhundert.

Einleitung: وبعد فهذه نُبذة لطيفة جمعتُها من حديث سيّد المرسلين وكلام العلماء الاعلام رؤوس المسلمين تشتمل على احد وعشرين فضيلة وسمّيتُها . . .

Das Buch ist im Privatbesitz von Isma'îl Effendi, Bibliothekar an der kaiserl. öffentlichen Bibliothek.

[3] Cfr. Brock. II/136 [ad Nr. 4] 2 [Verfasser: *Taškoja*]: Einleitung: اما بعد فانّ الله تع حيث فرض علينا رمي النُشّاب الجزيل الثواب وارتباط الخيل التي عقد في نواصيها الخير * يقول الله تع * واعدّوا لهم ما أستطعتم من قوّة ومن رباط الخيل * الخ [Kor. 8/62].

[4] In der Titelvignette: كتب برسم المجلس العالي السيفي دُقماق بن عبد الله من خشقدم من طبقة الرواق الملكي الأشرفي اعزّه الله تع.

[5] Sie scheiden deshalb von einer näheren Beschreibung aus.

[6] Defter (und darnach Brockelmann) falsch: Ibn 'Arabšâh el-Isfarâ'înî.

58 [4874].

Maǧmū' mawâlijât wa muwaššaḥât wa dûbeit [ohne Autor].

Großoktavband; durchvokalisiertes, sauberes, deutliches Neshi (mit 11 Zeilen); kein Datum (6. Jahrhundert); eine Einleitung fehlt. Erhaltung gut.

59 [4814].

Ein Sammelband:

1. K. mersûm el-muṣḥaf nach *Abû 'Amr b. al-'Alâ.*

2. Qaṣîde fî dikr âjj il-qorân von *Šihâb ed-dîn Aḥmed b. 'Alî b. 'Abdallâh eṣ-ṣûfî.*

3. Mafâtiḥ el-fattâḥ (über Chemie) von [*'Alî b. Aidamur*] *el-Ǧaldakî* [Verfasser bei Brock. II/138].

4. K. eṭ-ṭibb fî tedbîr el-musâfirîn wa marâḍ eṭ-ṭa'ûn von *'Abdelqâhir b. Moḥ. b. 'Alî . . . et-Tûnisî* (Autograph): 899.

5. K. aḫbar wa-aš'âr wa ḥikam wa âdâb wa nawâdir wa fiqar (geschrieben von *Moḥ. b. 'Alî Sîr*): 20 × 7 foll. Datierung: 700 d. H. cfr. Nr. 3763.

60 [4120].

Die Maqṣûra des Ibn Doraid mit dem Kommentar des Ibn Hišâm.[1]

Starker Großoktavband; fol. 1—20 zu Anfang und die letzten 8 foll. zu Ende sind neu ergänzt; Originaltext in sauberem, deutlichem, durchvokalisiertem Neshi auf gelblich-braunem Papier (19 Zeilen); Text in roter Tinte; Datierung: 12. Ša'bân 885 nach einer Kopie vom 20. Ša'bân 717. — Erhaltung (bis auf die Neuergänzungen) gut.

Die Nr. 15 des Defters p. 395 ist jetzt in der 'Umûmîje = Nr. 245: En-Naḥḥâs: I'râb el-qorân[2] [cfr. ḤḪ. I/122, Z. 8].

---

[1] Tebrîzî's Kommentar [ḤḪ. II/510, Z. 9] findet sich 'Umûmîje 5595.

[2] Ein anderes, aber nicht ganz vollständiges, doch älteres Exemplar findet sich in der folgenden Nr. 246; cfr. auch Flügel, Grammatische Schulen, p. 64.

Sehr starker Großoktavband; vokalloses, deutliches Neshî (mit 31 Zeilen); Unterschrift: tamma K. šarḥ i'râb el-qorân. Auf dem Titelblatt: Abschrift nach einer Kopie, deren Text mit des Verfassers Original verglichen wurde.

61 [4283].

El-Hamadâni's Maqâmât [ohne Kommentar].

Sehr schönes, durchvokalisiertes Neshî; Datierung: Mitte Muḥarrem 692; zum Schluß folgen rasâ'il. Die maq. haben keine Überschrift; ihre Zahl ist kaum über 30.

62 [4278/9].

Band I und II des K. ma'âni wa 'l-ḥikam von *'Abdulwahhâb b. Moḥ. en-Nisâbûri*.

Großlexikonbände; sehr großes, durchvokalisiertes Neshî (9 Zeilen) auf weißem, breitrandigem Papier. Datierung: 886: tamma. — Erhaltung sehr gut.

Zur Frage der Existenz des *ǵ* im Ursemitischen.

Von

Rudolf Růžička.

In ZA **21**, 293 sqq. habe ich eine Abhandlung unter dem Titel *Über die Existenz des ś im Hebräischen* veröffentlicht, die bezweckt, einen Beitrag zur Lösung der Frage des ursemitischen *ǵ* zu liefern. Diese Frage ist gewiß eines der wichtigsten Probleme der semitischen Lautgeschichte, umsomehr, als sie mit der Frage des ursemitischen *ḫ* unzertrennlich verbunden ist; ebenfalls für die semitische Etymologie ist sie von äußerster Bedeutung, denn bei der Annahme eines ursemitischen *ǵ* und *ḫ* muß man Wurzelverschiedenheit der *ʿ*- und *ḥ*-Stämme von den *ǵ*- und *ḫ*-Stämmen annehmen; dagegen bei der von mir verteidigten These, daß *ǵ* und *ḫ* sich erst sekundär aus *ʿ* und *ḥ* entwickelt haben, ist ein Zusammenhang der *ǵ*- und *ḫ*-Stämme mit den *ʿ*- und *ḥ*-Stämmen anzunehmen.

Fast allgemein wird bisher die Existenz des *ǵ* im Ursemitischen angenommen. Nun fragt es sich, welche Gründe für die Annahme dieser Theorie ausschlaggebend waren. In dieser Beziehung ist es eine historische Tatsache, daß diese Theorie von einem ursemitischen *ǵ* sich einzig und allein auf einige Transkriptionen der LXX, die Lagarde in seiner *Übersicht* und seinen *Mitteilungen* angeführt hat, stützt; es ist nie ein ernster Versuch gemacht worden, die Entwickelung von *ǵ* zu *ʿ*, die diese Theorie zur Voraussetzung hat, lautphysiologisch oder etymologisch zu begründen. Die ganze Theorie von einem ursemitischen *ǵ* ist auf Grund von etwa einem Dutzend (mehr

hat Lagarde nicht herangezogen) von griechischen Transkriptionen aufgestellt worden. Es war nichts anderes als ein auf höchst ungenügendes und unvollständiges Material sich stützender Einfall Lagardes, der den in der Folge zu einem Dogma im wahren Sinne des Wortes gewordenen Glauben an ein ursemitisches ǵ entstehen ließ. Man kann die Voraussetzungen, auf denen diese Theorie beruht, in folgender Weise zusammenfassen: Die LXX transkribieren hebräisches ע in Fällen, wo es dem arabischen غ entspricht, mit γ (eine ganz falsche, nur auf Grund von den wenigen von Lagarde angeführten Fällen gebildete Voraussetzung; vgl. weiter unten die Ergebnisse meiner Abhandlung *Über die Existenz des غ im Hebr.*). Also hat es im Hebräischen ein ǵ gegeben. Weil es im Hebräischen ein ǵ gegeben hat, müssen alle semitischen Sprachen und somit auch das Ursemitische ein ǵ gehabt haben, das dann, bis auf das arabische غ, zu ʿ geworden ist. — Es liegt auf der Hand, daß eine solche Beweisführung nicht ganz einwandfrei ist. Will man aus den Transkriptionen der LXX auf die Existenz des ǵ im Hebräischen schließen, so ist es zuerst doch selbstverständlich notwendig, alle Transkriptionen der LXX zu untersuchen. So habe ich denn in meiner oben angeführten Abhandlung alle ein ע enthaltenden, von den LXX transkribierten Wörter (im Ganzen 507 Fälle!) gesammelt. Was die Wörter, in welchen ע durch γ transkribiert wird, betrifft, stellt sich das Resultat in folgender Weise dar (s. 302): Unter 53 Wörtern, in welchen ע durch γ transkribiert wird, entspricht in 11 Fällen mit ziemlicher Gewißheit wirklich ע dem arabischen غ. Darunter jedoch befinden sich 5 Wörter, welche promiscue sowohl mit als auch ohne γ transkribiert werden. In 24 Fällen entspricht das hebräische ע aber arab. غ. Die Transkription mit und ohne γ promiscue finden wir im Ganzen in 32 Wörtern. Weiter finden wir auch Fälle, in welchen hebr. ע arab. غ entspricht und doch von den LXX überhaupt nicht durch γ transkribiert wird (S. 302 sqq.). — Ich habe weiter an das gesammelte Material Erwägungen geknüpft, die mich zu der festen Überzeugung geführt haben, daß das γ der LXX nur eine ungenaue Wiedergabe des dem griechischen Ohre und den griechischen Sprechorganen

fremden Lautes ʿ ist, der zu jener Zeit bereits im Verschwinden begriffen war und nur hie und da stärker artikuliert wurde,[1] daß ġ kein ursemitischer Laut ist, sondern daß es sich erst sekundär im Arabischen aus ʿ entwickelt hat, wie auch die umgekehrte Entwickelung von dem velaren ġ zum laryngalen ʿ physiologisch unmöglich ist und der allgemeinen Richtung der Lautentwickelung zuwiderläuft.

Es steht gewiß Jedermann frei, sich von meinen Ausführungen überzeugen zu lassen oder nicht; eine klare Stellungnahme zu den von mir angeführten Tatsachen scheint mir jedenfalls erwünscht, ja notwendig.

Herr Prof. Brockelmann spricht in seinem *Grundriß* davon, daß die LXX noch die doppelte Aussprache des ע als ʿ und ġ kennen und fügt in *Nachträgen und Berichtigungen* S. 659 hinzu: ‚s. aber Růžička, ZA. 21, 293—340, dessen Argumente gegen ein ursemit. ġ mir aber nicht durchschlagend scheinen'. — Nun wäre es m. E. für die Sache von weit größerem Nutzen gewesen, die von mir vorgebrachten Argumente, die sich ja auf bestimmte Tatsachen stützen, einzeln zu widerlegen, da es sich ja doch um ein wichtiges Problem der semitischen Lautgeschichte handelt. Jedenfalls ist die Anmerkung H. Prof. Brockelmanns mit ihren zwei ‚aber' zu unklar. Aus diesem Grunde hoffe ich, daß mir H. P. B. nicht verargen wird, wenn ich mir erlaube, eine Stelle aus seiner an mich nach dem Erhalt des ihm übersandten Separatabdruckes meiner Arbeit gerichteten Zuschrift anzuführen. Die Stelle lautet: ‚Verbindlichsten Dank für die liebenswürdige Zusendung Ihrer Arbeit über das ġ im Hebr., deren Darlegungen mich vollkommen überzeugen, soweit sie den auch von mir bisher geteilten Irrtum betreffen, daß man aus der Umschrift der LXX noch auf die Existenz eines ġ im Hebr. schließen könne.' — Dieser Überzeugung hätte H. Prof. Brockelmann in seiner Anmerkung Ausdruck verleihen sollen.

[1] Dasselbe Schicksal ist auch dem arabischen ع beschieden, das allmählich verschwinden wird, am frühesten bei den mit nichtsemitischen Sprachen in Berührung kommenden Arabern, wie auch im Mehri ʿ überall verschwunden, ġ dagegen geblieben ist. Beispiele des Verschwindens von ع finden wir sonst in jedem arabischen Dialekte.

Wie nun aus der oben dargelegten Geschichte des Problems hervorgeht, ist die Transkription der LXX, richtiger gesagt einige Transkriptionen der LXX, die einzige Grundlage der Theorie von einem ursemitischen ǵ. Wenn sich diese Grundlage als hinfällig erweist, so wird dadurch der Theorie die einzige Stütze entzogen und sie muß entweder fallen gelassen werden oder müssen für ihre Aufrechterhaltung andere Gründe angeführt werden. So finden sich die Verteidiger des ursemitischen ǵ vor folgende Fragen gestellt: 1. Welche Gründe sonst kann man für die Existenz eines hebräischen ǵ anführen? 2. Kann man durch den Sprung von einem hebräischen ǵ zum ursemitischen die Existenz eines ursemitischen ǵ als bewiesen erachten, oder 3. gibt es besondere Gründe für die Annahme eines ursemitischen ǵ? 4. Wie erklärt man den Umstand, daß ǵ in keiner Sprache mit Ausnahme des Arabischen graphisch ausgedrückt worden ist, obwohl das semitische Alphabet für weit feinere Lautnuancen besondere Zeichen geschaffen hat (*s*, *ṣ*; *k*, *ḳ*; *t*, *ṭ* etc.)?

Ich wiederhole nochmals auf das Nachdrücklichste, daß ich als jedermanns Recht anerkenne, sich von meinen Ausführungen überzeugen zu lassen oder nicht; was ich aber für besonders bedenklich halte, ist das achtlose Vorübergehen an Tatsachen, welches dem Leser unmöglich macht, sich über den Stand der Frage richtig zu orientieren. Dies bezieht sich vorerst auf die 15. Auflage des Handwörterbuches von Gesenius-Buhl. Ich konstatiere zuerst, daß die Definition des ʾ S. 548 a, wonach ʾ ‚ein stimmhafter Verschlußlaut (Explosiva) der Stimmritze ist', unrichtig ist; ʾ ist selbstverständlich keine Explosiva, sondern eine Continua; cf. die bei Brockelmann, *Grundriß* S. 43 zitierte Definition des ʾ aus Sievers, *Phonetik* § 354: ‚Dieser Laut beginnt, wenigstens im Anlaut, wohl zweifellos mit Kehlkopfschluß, aber dieser ist viel stärker forciert als beim ʾ und zwischen Explosion und Folgelaut schiebt sich daher ein Stück forcierter Preßstimme ein, so daß das ganze als stimmhafter Kehlpreßlaut bezeichnet werden kann.' — Meine Arbeit wird S. 549 a zitiert, folglich sind die in ihr enthaltenen Tatsachen als

bekannt vorauszusetzen. Nun verhalten sich die Angaben des HW in betreff der Transkription der LXX zu der Wirklichkeit wie folgt: S. 184 a des HW s. v. חַגַּי steht: ‚LXX: *Ἀγαί*'. In der Wirklichkeit aber: *Ἀγγαΐ* (*εγγ*) Jes. 37, 13. *Ἀγαί* 2 K. 18, 34, 19, 13 (meine Abh. S. 295). — HW S. 561 b s. v. II עֵדֶר: ‚Jedesfalls gehört lautlich dazu עֵדֶר Herde, LXX *γαδερ*'; richtig: *Γαδέρ* Gn. 35, 21 (Aquila ca. 100 n. Chr. *Ἀδέρ*), *Ἐδέρ* 1 Ch. 23, 23, 24, 30, *Ἔδερ* 1 Ch. 8, 15 (S. 296). Zu den in meiner Abhandlung gesammelten Belegen ist nachzutragen: *εδραιν* Jos. 15, 21 (= עֵדֶר Name einer Stadt im Süden des St. Juda). — HW 564 a s. v. עָוָה: ‚LXX: *Ἀβα*'; richtig: *Γάνα* (*γανα*) Jes. 37, 13, *Ἀββά* 2 K. 19, 13 (296). — HW 575 a s. v. עַי: ‚LXX: *Ἀγγαι* oder *Γαι*'; richtig: *Ἀγγαί* Gn. 12, 2, 13, 3, *Γαί* Jos. 7, 2 sqq., 8, 1 sqq., 9, 3, 10, 1 sq., 12, 9, Jer. 49, 3, Jes. 18, 28, *αιω* Neh. 11, 31, *Ἀιά* Esr. 2, 28, *Αἰ* 7, 32 (297). — HW 575 a s. v. עַיְטָם: ‚LXX: *Γαβαλ*'; richtig: *Γαιβάλ* Dt. 11, 28, 27, 4, 13, *Γαιβήλ* Gn. 36, 23, *Γαιβήλ* (*γαοβηλ*) 1 Ch. 1, 40, *γεμαν* 1 Ch. 1, 22, *Εἰβάλ* Gn. 10, 28 (297). — HW 577 b s. v. עֵיפָה: ‚LXX zu Jes.: *Γαιφα*'; richtig: *Γαιφάς* Gn. 25, 4, 1 Ch. 1, 33, *Γαιφά* 1 Ch. 2, 46, 47, Jes. 60, 6, *Ἰωφέ* (FA *ωφε*) Jes. 40, 8 (297). — HW 588 a s. v. עַלְמוֹן: ‚LXX *Γαμαλα, Αλμων, Ελμων*'; dies ist der einzige Fall, wo die Transkriptionen ohne *γ* angegeben werden ohne die geringste Andeutung, wie sie angesichts der Theorie von einem hebr. *ĝ* zu erklären sind; richtig: *Γελμών* Nu. 33, 46 sq., *αλμων* Jos. 21, 18 (298). — HW 602 b s. v. עֲפְרָה: ‚LXX: *Ἀφρα, Ὀφρα, Ἄφρι, Ἐφρα*; nur 1 Ch. 1, 33 hat Lag.: *Γοφρα*; hier und beim folgenden Worte wird neben der Transkription ohne *γ* diejenige mit *γ* angegeben, ebenfalls ohne jeden Versuch einer Erklärung; richtig: *Ἄφρα* (*γαφρα*) 1 Ch. 4, 17, *Ἀφείρ* (*αφερ*) Gn. 25, 4, *Ὀφίρ* 1 Ch. 1, 23, 5, 24 (299). — HW 602 b s. v. עֶפְרוֹן: ‚LXX: *Γοφερα, Εφραθα*'; richtig: *Γοφερά* 1 S. 13, 17, *Γοφρά* (*γοφρα*) 1 Ch. 4, 14, *Ἐφραθά* (*αφρα*) Jos. 15, 23, *Ἐφραθά* Ri. 6, 11, 24, 8, 27, 32, 9, 5 (299). — HW 605 a s. v. עֲצִיוֹן־גֶּבֶר: ‚LXX: *Γασιων γαβερ*'; richtig: *Γεσιών* Nu. 33, 35 sq., *Γεσιών* (*γεσιων*) Deut. 2, 8, *Γασιών* 1 K. 9, 26, 2 Ch. 8, 17, 20, 36, *ασιων* 1 K. 22, 49 (299). — HW 624 a s. v. יְקַמְעָם: ‚LXX *Γοβολια*'; richtig: *Γοβολία* 1 Ch. 8, 26,

2 K. 8, 26, 11, 1 sqq., 2 Ch. 22, 2, 12 u. pass., Ἀθελία (αθλια) Esr. 8, 7 (300). — HW 624 b s. v. עָתְנִי: ‚LXX Γοθνι': richtig: Ὀθνί (γοθνι) 1 Ch. 26, 7 (300). — HW 761 b s. v. רַעְמָה: ‚LXX: Ῥεγμα'; richtig: Ῥεγμά (ρεγχμα) Gn. 10, 7, 1 Ch. 1, 9, Ῥαμμά (ραγμα) Ez. 27, 22 (301). — Dazu kommt, daß bei einer ganzen Reihe von Wörtern, wo ג in ganz derselben Weise wie bei den angegebenen Wörtern promiscue durch γ und ohne dasselbe transkribiert wird und die ich alle in meiner Arbeit angeführt habe (S. 294—302), die Transkription der LXX im HW gar nicht erwähnt wird; gelten für das HW bloß diejenigen Transkriptionen, die sich bei Lagarde und Flashar finden?

Interessant ist dabei Folgendes: In der 15. Auflage des HW steht auf der S. 548 b: ‚Während ג nämlich in mehreren Ww. in d. LXX durch Spiritus lenis od. asper (zB. Ἀμαλήκ, עֲמָלֵק; ἁγι, עַי; Ἠλί, עֵלִי) od. durch einen Vokal (zB. Σεμεήρ, שִׁמְעִי) wiedergegeben w., w. es in and. Wörtern durch ein γ transkribiert, . . .' In den früheren Auflagen heißt es: ‚. . . wird es in anderen Wörtern, und soweit wir sehen können, gerade in solchen, welche die Araber mit ġ aussprechen, durch ein γ transkribiert, . . .' — Man hat also doch sich veranlaßt gesehen, die unhaltbare Behauptung von der Übereinstimmung des γ der LXX mit dem arabischen ġ zu beseitigen, gewiß mit Recht; entsprechende Korrekturen hätten aber auch bei den einzelnen Angaben der Transkription der LXX durchgeführt werden sollen.

Mit H. Flashars Ausführungen (ZAW 28, 194 sqq., 309 sqq.) läßt sich schwer polemisieren. H. F. irrt sich sehr, wenn er glaubt, ein kompliziertes lautgeschichtliches Problem vom engen Standpunkt der Transkription der LXX lösen zu können. Er erklärt die Verschiedenheit der Umschrift der LXX durch freie Etymologie und führt sie auf arabische Stämme zurück. Daß die These von einem ursemitischen ǵ ihre einzige Grundlage verliert, nachdem die Hypothese Lagardes γ = ġ fällt und folglich für diese Theorie erst andere Argumente zu suchen sind, daß man also von ihr nicht ausgehen darf, sondern dieselbe erst beweisen muß, daß man erst nachweisen müßte, daß die von ihm angerufenen arabischen Stämme

wirklich auch im Hebräischen existiert haben, das läßt H. F. ganz außer Acht. Das Bestreben, die Verschiedenheit der Umschrift der LXX zu erklären, ohne die Theorie vom hebräischen ġ angreifen zu müssen, hat ihn dazu geführt, die LXX als über die Bedeutung der Eigennamen grübelnde Etymologisten darzustellen. Mit Recht hat Bibl. Zeitschrift 7, 75 auf die Hinfälligkeit seiner Ausführungen hingewiesen.

Ferner schreibt Herr Prof. E. König in seinem Wörterbuch, S. 308 sq.: ‚Es (ע) vertritt nicht nur einen starken Kehlkopfdruck (ʿ), sondern auch einen mehr palatalen Laut (vgl. עזה und Γάζα etc. und das laut-physiologisch Genauere in 1, 33 ff), und die Frage, ob es auch das ar. *Ghain* ausdrückt, ist durch Rud. Růžička, der sie in seiner Abhandlung ‚Über die Existenz des ġ im Hebr.' (Zeitschrift für Assyriologie 07, 279 ff.) verneint, nach meiner Meinung noch nicht endgiltig entschieden worden. Denn das *Ghain* kann schwerlich von dem weithin in den semitischen Sprachen beobachteten (2, 543 f. 458 f. etc.) Prozeß der Veränderung der Potenz der Kehllaute eine absolute Ausnahme bilden. Gegen Růž. opponiert auch Flashar ZATW 08, 219 f.' — Die erste Einwendung gegenüber dieser Äußerung H. Prof. Königs ergibt sich aus dem oben Gesagten von selbst. Der Leser wird nicht auf die Hauptsache, um welche sich die ganze Frage dreht, aufmerksam gemacht, nämlich daß eine ganze Reihe von Wörtern promiscue mit und ohne γ transkribiert wird, daß Stämme, die im Arabischen ein ع haben, mit γ und umgekehrt solche, in welchen sich im Arabischen ein غ findet, mit Spiritus transkribiert werden, daß also von der Haltbarkeit der Theorie Lagardes mit Hilfe der Transkription der LXX gar keine Rede sein kann. Die Worte ‚vgl. עזה und Γάζα etc.' müssen in dem Leser den irrigen Glauben erwecken, daß die Sachen so einfach sind, wie sie Lagarde dargestellt hat, umsomehr, als die Transkriptionen einzelner Wörter nicht angeführt werden.

H. Prof. König sagt, daß ġ mehr palatal ist als ʿ. Dazu vergleiche man die Definition von ʿ und ġ in seinem *Lehrgebäude* 1, 33 f., auf die er sich beruft und die er folglich noch heute gelten lassen

will: ‚ʾ bezeichnet die gewaltsame Durchbrechung eines im Schlunde gebildeten Verschlusses. Bei dieser Durchbrechung vernahm das Ohr verschiedene Geräusche. Denn, bald fand sie näher am Kehlkopfe statt und war dann eine dem Spiritus lenis gleichartige, nur verstärkte Einschnürung des Luftstromes oder es überwog in der Wahrnehmung der dem Spiritus asper ähnliche Luftstoß, bald fand sie näher am Gaumen statt und erscholl dann als ein palataler Laut, welcher auch noch von einem r-artigen Knarren begleitet wurde.' — Nach dieser Definition zu urteilen, glaubt H. Prof. Kösig, daß die Artikulationsstelle des ʾ ganz hinten im Munde, ‚näher am Kehlkopfe' liegt und daß ḫ sich von ' nur dadurch unterscheide, daß seine Artikulationsstelle mehr nach vorne am Palatum liegt. Dem gegenüber ist selbstverständlich zu konstatieren, daß die Artikulationsstelle des ' sich nicht, wie H. Prof. Kösig unrichtig behauptet, ‚näher am Kehlkopfe', sondern in demselben auf den Stimmbändern befindet (cf. die oben zitierte Definition Sievers'), daß von ḫ zu ' nicht ein allmählicher Übergang, sondern ein Sprung von der Mundhöhle in die Larynx führt, daß ' also eine laryngale, ḫ dagegen eine velare (nicht palatale) Spirante, also ein oraler Laut ist und daß zwischen ' und ḫ in bezug auf die Artikulationsstelle ein ebenso großer Unterschied besteht wie zwischen einem Vokal und einem beliebigen oralen Konsonanten. — Ebenso unrichtig ist die Behauptung, daß ' ‚eine dem Spiritus lenis gleichartige, nur verstärkte Einschnürung des Luftstromes' wäre, sondern ' unterscheidet sich sehr wesentlich vom Spiritus lenis dadurch, daß dieser eine einfache Explosion, ' dagegen eine Continua ist (cf. oben). S. 33 f. lesen wir: ‚Am besten sucht man alle vier Ingredienzen' (nämlich ', h, ḫ, r) ‚des Lautes durch eine heftige Zusammenpressung des Schlundes und Hervorstoßung eines rauhen Hauches bei der Aussprache zu vereinigen.' — H. Prof. Kösig geht in seinem Glauben an die genaue Wiedergabe des hebräischen ʾ durch die LXX so weit, daß er ihm auf Grund der griechischen Transkription sogar vierfache Aussprache (‚Ingredienzen'): ', h, ḫ, r zuschreibt, so daß das hebräische ʾ eine einzig dastehende lautliche Erscheinung auf dem Gebiete aller Spra-

chen der Welt wäre, anstatt darin ganz einfach und natürlich eine mehr oder weniger ungenaue Wiedergabe der dem griechischen Ohre und den griechischen Sprechorganen vollkommen fremden Laryngale durch die im Griechischen vorhandenen akustisch ähnlichen Laute zu sehen; Beispiele ähnlicher Wiedergabe des ' in anderen Sprachen habe ich in meiner Arbeit angeführt. ' ist kein rauher Hauch, sonst wäre er mit *h* identisch, sondern wie oben gesagt, eine Preßstimme.

Es wird vielleicht nicht überflüssig sein, folgende Äußerungen Pauls aus seinen *Prinzipien der Sprachgeschichte*[2], S. 368 sq. anzuführen: ‚Eine besondere Aufmerksamkeit bei der Entlehnung fremder Wörter verdient das Verhalten gegenüber dem fremden Lautmaterial. Wie wir gesehen haben, deckt sich der Lautvorrat einer Sprache niemals völlig mit dem einer andern. Um eine fremde Sprache exakt sprechen zu lernen, ist eine Einübung ganz neuer Bewegungsgefühle erforderlich. So lange diese nicht vorgenommen ist, wird der Sprechende immer mit denselben Bewegungsgefühlen operieren, mit denen er seine Muttersprache hervorbringt. Er wird daher in der Regel statt der fremden Laute die nächstverwandten seiner Muttersprache einsetzen und, wo er den Versuch macht, Laute, die in derselben nicht vorkommen, zu erzeugen, wird er zunächst fehlgreifen. . . . Wo ein Volk mit einem anderen außer an den Grenzen nur durch Reisen und Ansiedlungen Einzelner und durch literarischen Verkehr in Berührung tritt, da wird nur der kleinere Teil die Sprache des fremden Volkes verstehen, ein noch kleinerer Teil sie sprechen und ein verschwindend kleiner Teil sie exakt sprechen. Bei der Entlehnung eines Wortes aus einer fremden Sprache werden daher oft schon diejenigen, die es zuerst einführen, Laute der eigenen Sprache der fremden unterschieben. Aber wenn es auch vielleicht mit ganz exakter Aussprache aufgenommen wird, so wird sich dieselbe nicht halten können, wenn es weiter auf diejenigen verbreitet wird, die der fremden Sprache nur mangelhaft oder gar nicht mächtig sind. Der Mangel eines entsprechenden Bewegungsgefühls macht hier die Unterschiebung, die Lautsubstitution, wie wir es mit Gröber nennen

wollen, zur Notwendigkeit. Ist ein fremdes Wort erst einmal eingebürgert, so setzt es sich auch fast immer aus den Materialien der eigenen Sprache zusammen. Selbst diejenigen, welche wegen ihrer genauen Kenntnis der fremden Sprache den Abstand gewahr werden, müssen sich doch der Majorität fügen. Sie würden sonst pedantisch oder geziert erscheinen.' Cf. auch S. 370: ‚Wo die Herübernahme eines Wortes nur nach dem Gehör und auf Grund unvollkommener Kenntnis des fremden Idioms erfolgt, da treten sehr leicht noch weitergehende Entstellungen ein, die auf einer mangelhaften Auffassung durch das Gehör und auf einem mangelhaften Festhalten durch das Gedächtnis beruhen.'

H. Prof. Kösmo spricht im vorletzten Satze seiner Äußerungen im W. von einer absoluten Ausnahme, von einem weithin in den semitischen Sprachen beobachteten Prozeß der Veränderung der Potenz der Kehllaute. H. Prof. Kösmo hält ḫ für einen Kehllaut ohne zu beachten, welch ein großer Unterschied zwischen den velaren, also oralen Lauten ḫ und ḥ einerseits und zwischen den Laryngalen oder Kehllauten ʾ, ḥ, ʿ, ḫ anderseits besteht und daß folglich ḫ, da es kein Kehllaut ist, jedenfalls keine Ausnahme von dem Prozeß der Veränderung der Potenz der Kehllaute bilden kann. Was soll man übrigens unter der Potenz der Kehllaute verstehen und worin besteht der ‚weithin in den semitischen Sprachen beobachtete Prozeß der Veränderung der Kehllaute?' H. Prof. Kösmo zitiert hier 2, 453 f., 458 f. seines Lehrgebäudes. An beiden Stellen ist aber kein einziges Wort über die Potenz der Kehllaute, kein einziges Wort über den weithin beobachteten Prozeß, kein einziger Beleg zu finden.

Auf Grund des bisher angeführten Materials glaube ich mich berechtigt zur Behauptung, daß in betreff des ursemitischen ḫ seitens Lagardes auf Grund einer äußerst mangelhaften und ungenügenden Induktion ein zu voreiliger Schluß gemacht worden ist und daß deshalb die Frage des ursemitischen ḫ revidiert werden muß. Daß die Methode, sich über eine Menge von Tatsachen, die gegen die Theorie Lagardes sprechen, schweigend hinwegzusetzen, zum Ziele nicht führen kann, ist selbstverständlich. Ich möchte hier den schönen

Satz, den Herr Prof. Kosio im Schlußworte zu seinem W. S. x geschrieben hat, nicht unerwähnt lassen. Er lautet: ‚Denn nur durch eine klare Stellungnahme zu den vorhandenen Problemen und eine durch Gründe gestützte Entscheidung derselben — aber nicht durch bequemes Referieren oder gar Ignorieren von Ansichten anderer Gelehrten — kann der wissenschaftliche Fortschritt gefördert werden.‘

Kritisch-exegetische Bemerkungen zu den Brāhmaṇas.

Von

W. Caland.

1. Zum Śatapathabrāhmaṇa.

Eine der besten Übersetzungen Vedischer Texte ist zweifelsohne die des Śatapathabrāhmaṇa von Prof. Eggeling. Die Vorbereitung einer Textausgabe der Kāṇva-Rezension dieses Brāhmaṇa[1] hat mich auf der einen Seite noch mehr von der Tüchtigkeit der Leistung Eggelings überzeugt, aber auf der anderen Seite mich auf einige Fehlgriffe in seiner Übersetzung aufmerksam gemacht. Die schlimmsten dieser Fehler, die mir, besonders in den ersten fünf Büchern, mit welchen ich mich eingehender beschäftigt habe, aufgestoßen sind, suche ich hier zu berichtigen. Weitere Vorschläge zur Richtigstellung der Übersetzung wird man in meiner Einleitung zum Kāṇva-Text finden.[2]

I. 1. 3. 5: *tam indro jaghāna | sá hataḥ pūtiḥ śárvata evāpò 'bhipráśusrāva śárvata iva hy ayám samudras tásmād u hálika ápo bibhatsam cakrire tá upáryupary átiṣṭhanruvire 'tá imé darbháḥ.* So auch die Ausgabe der Bibl. Indica; aber statt *'tá* ist *tá* zu lesen, wie freilich schon Weber selber (S. 1191) korrigiert hat. Der

[1] Die jetzt schon ein Jahr ganz druckfertig ist und deren Ausgabe nach Lanmans Versprechung in der Harvard Oriental Series erfolgen wird.

[2] Ich übergehe hier diejenigen Stellen, die nach meiner Ansicht Delbrück besser als Eggeling übersetzt hat: I. 4. 1. 23: Altind. Syntax 203; I. 3. 5. 14: AIS. 529; I. 6. 2. 24: AIS. 284; II. 1. 4. 19: AIS. 342; III. 2. 4. 4: AIS. 595; III. 9. 1. 1: AIS. 257; IV. 1. 1. 19: AIS. 343; IV. 1. 3. 5: AIS. 534; IV. 3. 3. 8: AIS. 235.

Sinn ist also nicht: ‚and in consequence of this some of the waters became disgusted, and, rising higher and higher, flowed over: whence (sprung) these grasses', sondern: ‚of him some of the waters became disgusted and, rising higher and higher, flowed over; these are the grasses'. Deutlich die Kāṇva-Rezension: *té darbhāḥ* und vgl. TBr. III. 2. 5. 1: *índro vṛtrám ahant sá 'pó 'bhyàmṛiyata tāsāṃ yán médhyaṃ yajñíyaṃ sádevam āsīt tád apódakrāmat té darbhā abhavan.*

I. 1. 4. 5 (I. 2. 1. 17): *práti hi svaḥ sáṃ jānīte tát saṃjñā́m . . . vadati*: ‚because one who is related (to another) acknowledges (him)', ‚because one of the same kin acknowledges (receives the other)'. Auch im PW. wird die Stelle so aufgefaßt, als hätten wir hier eine Zusammensetzung *prati saṃjānīte* (‚gegen jemand freundlich gesinnt sein'). Wäre dies der Fall, so hätten wir zu akzentuieren: *saṃjānīte*, d. h. *saṃjānītē*, da ein *hi*-Satz vorliegt. Ich halte vielmehr *sáṃ*, d. h. *sā́ṃ* für Part. zu *asti*, was freilich an dem Sinn der Worte wenig ändert.

I. 2. 2. 3. Zweimal hat Eggeling hier *yathā* mit Optativ fälschlich übersetzt, als ob *yathā* mit Konjunktiv vorlag: *yáthā . . . yáccheḍ, yáthā . . . jáyeta.*

I. 2. 3. 2—3: *dṛ́ṣy áha tad índro 'mucyata devo hi saḥ | 2 | tá u haitá ūcuḥ |*: ‚Indra assuredly was free from that (sin), for he is a god. And the people thereupon said.' Mit Unrecht ist hier Eggeling, wie mir scheint, Sāyaṇa gefolgt. Besser wäre: ‚Indra for his part went free from that (sin), for he is a god (die Āptyas sind demnach nicht als Götter anzusehen). And they (the other gods) said' usw.

I. 2. 4. 11 sqq.: *sá hāgnír uvāca | ahám uttarataḥ páryeṣyāmy átha yūyám itá upasáṃrotsyatha tán saṃrúdhyaibhíś ca lokáir abhiníḍhasyāmo yád u cemā́llokā́n áti caturthaṃ tátaḥ púnar na sáṃhāsyanta íti*: ‚Agni said: I will go round to the northern side and you will shut them in from here; and whilst shutting them in, we will put them down by these (three) worlds; and from what fourth world there is beyond these (three), they will not be able to rise again.' Eggeling hat hier und in den folgenden Kaṇḍikās das

doppelte *ca* übersehen. Es ist so zu übersetzen: ‚. . . and after having shut them in we will put them down by these (three) worlds and by what fourth world there is beyond these (three); then (or thence) they will not be able to rise again.'

1. 2. 4, 14. In Weber's Text ist vor *caturthám asyá* (S. 18, Z. 2) das folgende ausgefallen: *cáturtham sa vá ébhiś ca lokáir ábhinidádhad yád u cemámllokān áti.*

1. 2. 5. 24: *sa ye hágra íjire | té ha smávamárśaṃ yajante te pápīyāṃsa áśur átha ye néjire te śréyāṃsa áśuḥ*: ‚Now those who made offerings in former times, touched (the altar and oblations) at this particular time, while they were sacrificing. They became more sinful. Those who washed (their hands) became righteous.' Ich möchte eher übersetzen: ‚Now those who made offerings first, used to sacrifice while touching; with these it went worse; but those who did not sacrifice (while touching), with these it went better.'

1. 5. 1. 20: *tad dhi sámṛddhaṃ yáś ca véda yáś ca ná sádhv ánvavocat sádhv ánvavocad ity eva visṛjyante*: ‚thereby it is auspicious, and whether or not he knows (forms of speech that are agreeable), they are uttered (and received with applause): „well has he recited! well has he recited!"' Besonders mit Hinblick auf die Kāṇva-Rezension: *tad dhi sámṛddhaṃ yátra yáś ca véda yáś ca ná sádhv ánvavocat sádhv ánvavocad ity evá vítiṣṭhante* glaube ich, daß man eher zu übersetzen hat: ‚for this is auspicious (when), whether or not one knows, they are dismissed (go apart) with the words: „well has he recited! well has he recited!"' Dahin scheint der Kāṇva-Text zu deuten; der Mādhyandina-Text scheint aber anakolouthisch zu sein. Der Akzent von *visṛjyante* und *vítiṣṭhante* ist wahrscheinlich nach Bhāṣikasūtra II. 18 flgg. zu beurteilen.

1. 6. 3. 13: *sa vā índras táthaivá nuttáś cáran*: ‚now, while Indra was thus moving (on in pursuit of Vṛtra)', ist zu verbessern: ‚now, while Indra was thus being pushed away (by Vṛtra)'.

1. 6. 3. 27: *tád āhuḥ | kím idáṃ jāmí kriyate 'gnīṣómayor evājyasyāgnīṣómayoḥ purodāśasya yad dvyantarhitaṃ téna jāmiti*: ‚on this point it has also been remarked: „Why this sameness (of perfor-

mance)?" By what is introduced between the butter (-offering) to Agni and Soma and the rice-cake to Agni and Soma, a repetition of performance (is committed).' Ich möchte vorziehen, so zu übersetzen: ‚Is there not sameness of performance? In sofar as between the butter (-offering) to Agni and Soma and the rice-cake to Agni and Soma nothing is introduced, there is a sameness.' Eggeling übersetzt, als ob der Text hätte: *yad antarhitam*.

1. 7. 3. 3: *sa áyatayottaratá upátpede . . . té devá abruvan | mā́ víśrakṣīr* (l. *víśrākṣīr*) *íti*: ‚with his raised (weapon) he rose up on the north . . .: the gods said: „do not hurl!"' Zu *áyatayā* ist aber *iṣuṇā* zu supplieren, vgl. PW. s. v. *yam-ā*, besonders Śat. Br. III. 7. 2. 2: *athéṣur áyatānatā* und z. B. Maitr. S. III. 3. 4: 36. 11: *rudrā́ṁ vái devā́ yajñā́d antárāyaṁs tán áyatayābhiparyávartata*. Besser wäre also: ‚with tended bow' oder ‚with the arrow put on the bow (ready to shoot)'; und so ist ‚do not hurl' in ‚do not shoot' zu korrigieren.

1. 7. 4. 3: *té ha devā́ ūcuḥ | yó 'yáṁ devā́ḥ paśū́nām íṣṭe*. Hier bemerkt Eggeling: ‚the construction here is irregular'. Ich sehe nicht weshalb. Der Sinn ist ganz richtig von Eggeling wiedergegeben worden: ‚The gods then said to the god who rules over the beasts.' Hinter *íṣṭe* hätte der Deutlichkeit halber noch ein *tám* stehen können. In der Kāṇva-Rezension fehlt kein Wort, wie Eggeling annehmen zu müssen meint. Sie lautet: *té ūcur imáṁ devaṁ yó 'yáṁ paśū́nām íṣṭe*.

1. 7. 4. 4: *tád āgnimārutam íty ukthaṁ tásmiṁs tad vyákhyāyate yáthā devā́* usw.: ‚this (became) the chant (uktha) called āgnimāruta; in (connection with) this it is set forth how the gods' etc. Ich übersetze: ‚There is that āgnimāruta uktha; there it will be set forth how the gods' etc. Gedeutet wird auf IV. 5. 1. 8—9.

II. 8. 1. 27: *brahmā́ hí eṣā́ṁ devákṛtópahūtā*: ‚for she, the god-fashioned one, is indeed called hither as their Brahman'. Statt *eṣáṁ*, wie auch die Kalkutta-Ausgabe hat, ist ohne Zweifel mit der Kāṇva-Rezension *eṣá* zu lesen.

I. 8. 3. 14: *táṃ nīcáir iva harati dvayaṃ tad yásmān nīcáir iva háred yájamāno vái prastarò 'syā evāinam etát pratiṣṭhāyai nódd-dhanthò eva cáṣṭiṃ níyacchati*: ‚he then draws it twice (towards the Āhavanīya) alow (near the ground). The reason why he must draw it alow (is this): the prastara is the sacrificer and in this way he does not remove him from this firm footing of his; and he, moreover, secures rain for this locality.' Besser scheint mir der Sinn in dieser Weise wiederzugeben: ‚he then draws it alow; twofold is the reason why he must draw it alow: (firstly), the prastara is the sacrificer and in this way he thereby does not remove him from the earth, the firm footing; and (secondly) he secures rain for this locality'.

I. 9. 1. 1: *sūkta iva tád āha*. So Webers Text, aber die Kalkutta-Ausgabe richtig *sūktaiva tád āha*. Eggelings Bemerkung: ‚the word *sūkta* here has exceptionally the accent on the penultimate', scheint mir unbegründet zu sein, da सूक्तव in *sūktá eva* aufzulösen ist.

II. 1. 2. 19: *yáni vai táni kṣatrāṇy ábhūvan na vai táni kṣatrāṇy abhūvan*: ‚they who have been powers, shall no longer be powers.' Es steht aber auch das zweite Mal ein Aorist, nicht Futurum. Also eher: ‚have ceased to be powers'.

II. 1. 4. 6. Statt Eggelings Parenthese ‚(if there is to be no Dakṣiṇāgni)' ist eher zu lesen: ‚(if they procure the Dakṣiṇāgni in some other way, e. g. by *manthana*)', cp. Vaitānasūtra 6. 4.

II. 2. 3. 5—6: *lókyam v evápi | 5 | āgneyò 'yáṃ yajñáḥ | jyótir agníḥ pāpmāno dagdhā sò 'sya pāpmánaṃ dahati sá iha jyótir evá śriyā yáśasā bhavati jyótir amútra punyalokátvā*: ‚. . . and a conspicuous position (is obtained by him). | 5 | To Agni belongs this sacrifice. Agni is the light, the burner of evil: he burns away the evil of this (sacrificer); and the latter becomes a light of prosperity and glory in this, and a light of bliss in yonder, world.' Man braucht weder für *lokya* eine besondere Bedeutung anzunehmen noch ein besonderes Zeitwort dazu hinzuzudenken, wenn man über die Kaṇḍika-Trennung hinwegliest: ‚Now it (the punarādheya) has also relation to the worlds (the *ihaloka* and the *amutraloka*): to Agni etc.' Eggs-

LUSO nimmt übrigens offenbar den Vorschlag der Verfasser des PW. an, statt *puṇyalokatvā, puṇyalokatra* zu lesen, was ich für sehr fraglich halte; vgl. meine Bemerkung zu dieser Stelle in der Kāṇva-Rezension.

II. 2. 4. 3: *na vā iha mād anyad annam asti yaṃ vā ayaṃ nādyād iti*: ‚but, indeed, there is no other food here but myself, whom, surely, he would not eat'. Auch DELBRÜCK (A.I.S. S. 563 Bem.) ist diese Stelle eine crux geblieben. Nach meiner Ansicht ist der Relativsatz ein Befürchtungssatz: statt des unabhängigen *yad vāi māyaṃ nādyāt*: ‚wenn er mich nur nicht fressen wird' (*ne me devoret*), vgl. DELBRÜCK A.I.S., S. 343, wird der Satz relativ gemacht: *quem hic (vereor) ne devoret.*

II. 2. 4. 4: *sá ātmánn evāhutim iṣe sa ādamṛṣṭa tad yād ādāmṛṣṭa tásmād idāṃ cālómakam idáṃ ca*: ‚he desired an offering in his own self and rubbed (his hands); and because he rubbed (his hands), therefore both this and this (palm) are hairless.' Zu dieser Stelle sind zu vergleichen: *sá itá evámṛjyājuhot svāhéti . . . tásmāl laláṭe ca pāṇáu ca lóma násti* (Maitr. S. 1. 8. 1: 115. 13 flgg.): ‚er strich sich hier (der Vortragende deutet bei diesem Worte nach der Stirn) von unten nach oben (mit der flachen Hand) und opferte (das Abgestrichene); deshalb befinden sich weder auf der Stirn noch in der Hand(fläche) Haare', und: *sá itáḥ páryamṛṣṭa tát svāhéty ajuhot . . . tásmān ná laláṭe lómāsti na pāṇyóḥ* (Kāṭh. VI. 1: 49. 14). Die Śatapatha-Stelle würde ich so übersetzen: ‚er suchte in (an) sich selbst nach einer Opferspende; da strich er sich mit der rechten Handfläche nach oben (über der Stirn); weil er sich abgewischt hatte, deshalb ist dieses (nämlich die Stirn) und dieses (die Handfläche) haarlos.' EGGELING ist Sāyaṇa gefolgt, aber weit besser als jeder Kommentar sind die Parallelstellen.

II. 3. 1. 2: *sa yát sāyam āstamite juhóti | yá idaṃ tásminn ihá sati juhavānīty átha yát prātar anudite juhóti yá idaṃ tásminn ihá sati juhavānīti*: ‚when he offers in the evening after sunset, he does so thinking: „I will offer, while he is here, who is this (offering)"; and when he offers in the morning before sunrise, he does so thinking: „I will offer, while he is here, who is this (offering)".' Aus einer

Vergleichung mit der Kāṇva-Rezension: *tad yad astamite juhvati yá idaṃ tásminn ihá sati juhávāméty átha yat puródetur juhvati prātar yá idaṃ tásminn ihá sati juhávāmáti*, geht hervor, daß *yáḥ* beide Male als Subjekt zu *juhavāni* zu nehmen ist; daraus folgt weiter, daß in der Mādhyandina-Rezension *juhávāni* zu betonen ist. Der Sinn der Stelle scheint mir danach zu sein: ‚(The reason) why he offers in the evening after sunset, is that he thereby wishes to offer while he (i. e. the sun, i. e. the fire contained in the agnihotra, cp. Kaṇḍikā 1) is here on earth' etc. Also: *yáḥ . . . juhávāni*: *qui sacrificem = ut ego sacrificem.*

u. 3. 1. 3: *(bhavant)ślitā hí śeré saṃjānānā átha* usw.: ‚for, being coaxed, they lie down contented'. Nicht allein die Betonung *śeré* (welches *śére* sein müßte), sondern noch deutlicher die Kāṇva-Rezension: *bhavantīlitā iva hí śerate saṃjānānā átha* beweist, daß man *śeré 'saṃjānānā* (in der andern Rezension *śerate 'saṃjānānā*) zu lesen hat: ‚hushed (at night) sleep those at variance'.

u. 3. 4. 2: . . . *táiḥ saṃgṛhya rātriṃ práviveśa púnar éma íti deva úd agniṃ tiróbhūtaṃ té ha vidúṃ cakrur iha vai právikṣad rātriṃ vaí práviksad íti tám etát pratyāyatyāṃ rātrau sāyam úpātisthanta*: ‚seizing them he entered the night with them. „Let us go back thither" said the gods and betook themselves to where Agni was concealed. Now they knew that he had entered there, that he had entered the night; and when the night returned in the evening, they approached him.' Übersetze vielmehr so: ‚seizing them he entered the night with them. „Here we are back" (said) the gods, but lo! Agni had disappeared. Now they knew: „here has he entered, into the night he has entered" and on the following day they approached him in the evening' etc.

u. 3. 4. 16: *ávocāma tad yásmād úpavati*: ‚and this we recited because she (the earth) is the one that contains (the word) *upa*'. Übersetze: ‚we have explained (viz. in K. 9), why a verse containing (the word) *upa* (must be used)'.

u. 3. 4. 18: *átmānas tad ávadyaty áyuṣo vā várcaso vā prajáyai* vā: ‚thereby he injures either his own body, or his life or his vigour

or his offspring'. Aber der Text hat not *ātmáno vā*. Wir haben also zu übersetzen: ‚thereby he injures (diminishes) either his own life or his own vigour or his own offspring'.

II. 4. 3. 12: *átha yád eṣá eténa yájate | tan náha nr̥ vaitásya tátha kás caná kr̥tyáyaiva tvad viśéṣeva tvat pralimpatīti devá akurvann íti te vaiṣá etát karoti*: ‚now when he performs that sacrifice he does so either for the reason that no one will then defile (the plants) either by magic or poison, or because the gods did so'. Wäre Eggelings Übersetzung richtig, so erwartete man einen Konjunktiv *pralimpāt*. Ich verstehe diese Stelle so: ‚the reason why he performs this sacrifice is the following: no one, it is true, defiles in this manner his plants either by magic or poison, but he does so, thinking that the gods did it thus (gave the example)'. Zwischen *aha* und *tu* ist dasselbe Verhältnis wie zwischen *μὲν — δὲ*. Dieselbe Bemerkung gilt mutatis mutandis für II. 6. 1. 3, II. 6. 2. 2, III. 4. 4. 5, V. 4. 3. 2. In III. 4. 4. 5 wird die in der Mādhyandina-Rezension vermißte Partikel *tu* in der Kāṇva-Rezension angetroffen.

II. 5. 1. 3: *sá átmana evāgre stánayoḥ páya āpyāyayām cakre*: ‚he made the breasts in the fore-part of (their) body teem with milk'. Aber dann erwartete man *ātmánām* und *cakāra*. Eher so: ‚he made his own breasts first teem with milk'. So *agre* auch in K. 6. Prajāpati ist hier also als Mutter gedacht.

II. 6. 2. 16: *tān vilipsanta upaspr̥śanti*: ‚if they fail to catch them (the tryambaka-puroḍāśas), they touch (those that have fallen to the ground)'. Hätte Eggeling, der Sāyaṇa folgt, Recht, so wäre *vilipsanta(ḥ)* zu erwarten. Es ist also 3. Plur. wie IV. 4. 3. 9 und nicht Partizip: ‚they try to catch (every one his own puroḍāśa), (and if they fail to catch them,) they touch (them, when they fall to the ground)'.

II. 6. 2. 19. Statt *samārōhyāgnā udavasāyaiva* usw. ist zu lesen: *samārōhyāgnī ud**, d. h.: ‚having taken up the two fires (into the araṇis)'.

III. 1. 1. 3: *nā purástād devayajanamātram ātiricyeta*: ‚let not the measure of the sacrificial ground be exceeded on the east side'.

Eher: ‚at the east there should not be left over (between his own devayajana and the river or other natural boundary) a piece of ground great enough for (another) sacrificial ground'.

m. 1. 1. 4: *tát sātyayajñó 'bravīt sárvā vā íyáṃ pṛthivī́ devī́ devayájanaṃ yátra vā́ asyaí kvà ca yájuṣaivā́ pariṣṭhya yājáyed íti*: ‚Sātyayajña then said: „Verily, this whole earth is divine: on whatever part thereof one may sacrifice (for any one), after enclosing (and consecrating) it with a sacrificial formula, there is a place of worship".' Da nach Webers Nachträgen *yājayed* zu lesen ist, haben wir vielmehr so zu übersetzen: ‚Verily, the whole divine earth is a place of worship (so auch m. 2. 2. 20 zu verbessern, und vgl. TS. vi. 2. 4. 5: *sá vā íyáṃ sárvaivá védiḥ*); on every part whatever one may sacrifice, after having taken possession of it with a sacrificial formula'; *pariṣṭhya* hat hier wohl dieselbe Bedeutung wie in *devatāḥ parigṛhṇāti* usw. Auch Delbrück, A.I.S., S. 570 scheint mir die Stelle mißverstanden zu haben.

m. 1. 1. 7: ... *yá pratīcī́ sā́ sarpáyāṃ yáto devā́ udákramuḥ sāíṣāhnā́ yódīcī dík sā́ manuṣyā́ṇām*: ‚the western (quarter belongs) to the snakes and that faultless one is the one where the gods ascended (to heaven), and the northern quarter belongs to men'. Nach dieser Auffassung gibt es hier eine *dik* zu viel, denn, wenn wie Lindner will, mit der *ahnā́ dík* die *ardhvā́ dík* gemeint wäre, müßte ihrer erst nach der *uttarā́ dík* Erwähnung geschehen sein. Hier gibt aber die Kāṇva-Rezension die erwünschte Aufklärung: *átha yèyáṃ dakṣiṇā́ sā́ pitṛyā́m átha yèyáṃ pratīcī́ sarpā́ṇāṃ vaiṣā́ dik yátra vā́ devā́ḥ práñca udákramaṁs tā́d dhaiṣāhnyàta hnā́ vódīcī manuṣyā́ṇām*, d. i.: ‚die südliche Himmelsgegend gehört den Vätern, die westliche gehört entweder den Schlangen oder sie ist verlassen (und deshalb nicht empfehlenswert), weil sie diejenige ist, welche von den Göttern, als sie zum Osten aufstiegen, verlassen wurde; die nördliche Gegend gehört den Menschen (und deshalb soll man mit den Füßen nur nach Norden gerichtet schlafen)'. Lindners Bemerkung: ‚die Erwähnung der übrigen Himmelsgegenden ist hier überflüssig', ist also unbegründet. Das doppelte *vā* in der Kāṇva-Stelle ist nicht

auffallend, vgl. z. B. III. 5. 2. 20: *tám agnír vábhidáhed yó vāyáṃ devāḥ paśúnām íṣṭe sá vā hainam abhímanyeta*; auch hier ist, genau genommen, vā vor *hainam* überflüssig. Danach ist die Stelle der Mādhyandina-Rezension so zu lesen: *yáto devā uccakramuḥ sàiṣá hinā*. Es ist eine abermalige Erwähnung der *pratīcī dīk*.

III. 2. 1. 28: *táṃ pratiparāmṛśyāveṣṭyāchinat* | . . . *tásmād áveṣṭitena*: ‚having seized and pressed it tightly, he tore it (the deer's horn) off . .: therefore it is bound tightly (to the end of the garment)'. Lindner hat diese Stelle besser wiedergegeben: ‚. . . und ihn um (die Hand) windend . . .; deshalb ist es (das Horn) gleichsam gewunden', man hat nur statt ‚um die Hand windend' zu lesen: ‚es herumdrehend'. Die Kāṇvas haben *nivéṣṭya* statt *áveṣṭya* und *niveṣṭitā* statt *áveṣṭitā*.

III. 2. 1. 30: *athóllikhati*: ‚thereupon he draws (with the horn) the (easterly) line'. Besser auch hier Lindner: ‚darauf ritzt er (mit dem Horn) die Erde auf'.

III. 2. 1. 31: *yo vai gárbhasya káṣṭhena vā nakhéna vā kaṇḍūyed ápāsyan mrityet*: ‚were any one to scratch an embryo either with a chip of wood or his nail, thereby expelling it, it would die'. Lindner: ‚der würde ihn abtreiben und töten'. Beide Übersetzungen sind sowohl sachlich wie sprachlich unhaltbar, sprachlich, weil das Partizip zu *ápāsyati* lauten müßte: *apāsyan*. Auch hier schafft der Kāṇva-Text Licht; er lautet: *ápamṛtyed asya*. In der Mādhyandina-Rezension ist zu lesen: *ápāsya mrityet*: ‚so würde er ihm schaden (?), die Haut desselben abschaben (?)'. Was immer der Sinn sein möge, der Wortlaut ist jetzt sichergestellt.

III. 2. 2. 20. Die Worte *ubháyaṃ vā átha etý ápaś ca rétaś ca sá etád apá eva muñcáti ná prajám* hat Eggeling unübersetzt nach einer Fußnote verwiesen. Die Bedeutung ist aber doch klar: ‚Beides, sowohl Wasser wie Samen, kommt hieraus (*ataḥ* deiktisch = *ásmāt*, *ex pene*) hervor: so entläßt er nur Wasser, nicht Nachkommen (= Samen)'.

III. 2. 4. 18: *sā yátha rájjvābhíhitā yatàivám asyai tád bhavati*: ‚and as (a cow), if tied with a rope, is under control, so it is in the

case of this one‘: vergleicht man aber III. 8. 1. 8: *yáthā vái grasítām evám asyaitád bhavati*, so erhellt, daß wir auch hier *asyaitád* zu lesen haben; ‚so is she hereby for him (viz. *yatā*, controlled by him)‘.

III. 3. 3. 9: *sa vā anénaivâjâṃ prayácchati* (so zu betonen?) | *anéna rájānam ádatte*: ‚with that text he gives the she-goat, with that he takes the king‘; eine Vergleichung von Kâty. VIII. 3. 21 lehrt, daß zu *anena* nicht *yajuṣā*, sondern *pāṇinā* zu ergänzen ist.

III. 4. 3. 2: *saṃtarâm aṅgâlir âñcanta saṃtarâṃ mékhalâṃ páryastâm evâinâm etát sátiṃ páryasyanta*: ‚they turned in their fingers more tightly and drew their zone tighter, whereby they (again) put round them what had been put round them before‘. Zu ‚drew‘ bemerkt Eggeling: ‚our text has no verb; the Kâṇva rec. reads *anhanta*‘. Vergleicht man aber Kaṇḍikā 9: *saṃtarâm aṅgâlir ácate saṃtarâṃ mékhalâṃ páryastâm evâitát sátiṃ páryasyate*, so wird es klar, daß in der ersten Stelle, sowie in Kaṇḍikā 3, *enam* interpoliert ist. Zu übersetzen ist daher: ‚they turned in their fingers more tightly and the zone, which was already put round them, they drew round more tightly‘. Eggeling hat seine Übersetzung von Kaṇḍikā 9 irrtümlich nach der von Kaṇḍikā 2 gerichtet.

III. 4. 3. 20: *tád āhuḥ | aktè nihnuvirâṃ ánaktâ íti*: ‚Here now they say: „on the anointed?“ — Let them rather make amends on the unanointed‘. Die doppelte Pluti deutet auf eine disjunktive Frage: ‚Should they make the amends over the anointed or over the unanointed (prastara)?‘

III. 4. 4. 9: *prátikrāmati vā úttaram ághāraṃ abhigháryâbhíjityā abhíjayaṃiti*: ‚For when he has made the northern (higher) libation he retires: „May I conquer for conquest“ so he thinks.‘ Eher so: ‚For when he has made the second (= last) libation (viz. the sraucâghāra), he retires; (the reason, why he makes here, at the upasads, only the srauvâghāra, after which no returning is to take place): for conquest, while he thinks: „May I conquer“.‘ Danach ist auch die Übersetzung von Kaṇḍikā 14 zum Teil zu berichtigen.

III. 5. 1. 17: *tásmād u hânindyásya vrtó nápakrāmet*: ‚and let not therefore the chosen (priest) of a blameless man turn away from

him'. Eher: ‚and let not therefore the (rtvij), who has been chosen by a blameless one, turn away'.

III. 5. 1. 18: *tád u tád yajñásya kárma na vyámucyata yád dákṣiṇam ásit*: ‚and so the performance of that sacrifice was not discharged (completed), as it was one requiring a sacrificial fee'. Eher: ‚and so that part of the sacrifice, which consists of the sacrificial fees, was not discharged'.

III. 5. 1. 21: *tébhyo ha vák cukrodha | kéna mád eṣa śréyān bándhunā3 kénā3 yád etám pratyágrahiṣṭa*: ‚now Vāc was angry with them: „In what respect, forsooth, is that one better than I, — wherefore is it, that they should have accepted him and not me?" Ich würde übersetzen: ‚In what respect is that one better than I, in respect of kinship or in respect of what, — that you have accepted him and not me?'

III. 5. 3. 7: *práyikte havirdháne úpatiṣṭhate*: ‚he steps to the Soma-carts, when they have been washed down?' Zu lesen mit Sāyaṇa und dem Kāṇva-Text: *úpatiṣṭhete*: ‚the Soma-carts, which have been washed down, stand near'.

III. 5. 4. 21: *átha barhíṃṣi tanúvopāriṣṭāt prácchādayati*: ‚he, as it were, covers the bodies on the top'. Eher so: ‚he spreads rather thin grasses on them', vgl. Kāty. VIII. 5. 25: *tanūn upari kuśān kṛtvā*.

III. 6. 1. 26: *dvayéna* ist in der Übersetzung weggefallen: ‚for two reasons'; die erste Hinsicht ist die gleich folgende, die zweite wird durch die Erzählung in K. 27 eingeleitet.

III. 7. 1. 13: *átha parivyáyaṇaṃ prátisamantaṃ párimṛśati*: ‚he then grasps the girding-part all round'. Ich ziehe es vor, *prati samantaṃ* (d. h. *samantāṃ*) zu trennen: ‚he then grasps (it) on the girding-part all round'. Wenn ich damit Recht habe, so ist *pratisamantam* aus den Wörterbüchern zu streichen.

III. 8. 2. 2, v. 2. 1. 8: *tám etát prácīṃ yajñáṃ prasādayiṣyán bhavati*: ‚he wants her, thus coming forward, to propitiate the sacrifice'. Der Satz *tám etát prácīṃ yajñáṃ prasīṣadat* (II. 5. 2. 29) dagegen wird von Eggeling übersetzt: ‚he has just now made her take her seat to the east of the sacrifice'. Ich kann nur diese Über-

setzung für richtig halten (vgl. Kāty. v. 5. 11 *pratyaṅmukhi*). Die zuerst zitierten zwei Stellen bedeuten also: ‚he is going to make her sit down east of the sacrifice (with her face towards the west)'.

III. 8. 3. 14: *tásmāt prakhyáḥ*: ‚wherefore it (was called) prakhya'. Eher: ‚therefrom (sprung up) the prakhya'.

III. 9. 3. 33: *samúdya* bedeutet nicht: ‚having muttered (the above verse)', sondern eher: ‚after the colloquy has been held (between the Adhvaryu and the Śamitṛ)', see III. 8. 3. 5 und vgl. Schwab, Das altindische Tieropfer, Nr. 94. So auch IV. 5. 2. 7, wo nichts am Text zu ändern ist.

IV. 1. 3. 10: *athétaraṃ vāyur vyávāt*: ‚then Vāyu blew a second time through him'. Zu *itaram* ist vielmehr *gandhám* hinzuzudenken, vgl. K. 8: *tásya devấḥ | yávanmātrám iva gandhasyấpajaghnuḥ*. Die Götter haben auf Vāyus Bitte einen Teil des unangenehmen Geruchs beseitigt und Vāyu bläst jetzt den Rest (*itaram*) fort. Daß *abhívātaṃ pấrīyat* in K. 9 bedeuten sollte: ‚let him go round it windward', scheint mir doch noch nicht ganz sicher zu sein; zu vergleichen sind die von mir (Altind. Zauberei S. 67, Bem. 199) besprochenen Stellen und die Kāṇva-Rezension, welche einfach *jighrāset* hat.

IV. 2. 1. 18: *tásmād imấn sūryācandramásau práñcau yántau na káś cand paśyati*. Es ist nicht um eine Berichtigung der Eggelingschen Übersetzung vorzuschlagen, daß ich diese Stelle hier anführe. Sie lautet ganz richtig: ‚whence no one sees yonder sun and moon, when they go forward'. Es könnte auch so gesagt sein: ‚whence no one sees the sun and moon going eastward'. Ich möchte nur im Anschluß an Sylvens scharfsinnige Bemerkungen zu Ait. Br. III. 44. 6—9 im Journ. of the Asiatic Society, 1906, p. 723—727, darauf hinweisen, daß die Theorie, die Sonne (und der Mond) gehe niemals unter, sondern kehre während der Nacht oberhalb der Erde immer wieder zum Osten zurück, in der Nacht ihre dunkle Seite der Erde zuwendend, auch in andern Brāhmaṇas, sei es nicht so ausführlich ausgearbeitet, gefunden wird. Dieselbe Ansicht wird mitgeteilt in der Maitr. S. (IV. 6. 3: 81. 18) und wörtlich übereinstimmend im Kāṭhaka (XXVII. 8: 147. 20): *tásmād etán práñcau*

yántau ná paśyanti, vgl. TS. VI. 4. 10. 2, 3: *tásmāt práñcau yántau ná paśyanti*, wozu Sāyaṇa (B. I., Vol. I, p. 625) bemerkt: *paścimadíśy astamgatvā punar udayāya prāṅmukhatayā gacchantau sūryācandramasau draṣṭuṃ na ke 'pi śaknuvanti*. Der Brāhmaṇa-Periode ist somit diese kosmologische Theorie geläufig.

IV. 2. 1. 19: *táu jaghánena yūpam aratnī sáṃdhattaḥ | yády agnír údbādheta yády u agnír udbádheta* etc.: ‚they should put their elbows together behind the sacrificial stake, unless the fire should blaze up; but if the fire blaze up' etc. Diese Deutung von *údbādheta* scheint mir unerhört zu sein; man kommt aber auch hier mit der gewöhnlichen ‚hinausdrängen' aus: ‚they put their elbows together behind the sacrificial stake if the fire leaves room for it, but if the fire leaves no room, (then before)', vgl. Kāty. IX. 10. 10—11: *apareṇa yūpam aratnī saṃdhattaḥ . . .. pūrveṇāśaktau*.

IV. 2. 2. 6: *yāṃ vá amūṃ grāvāṇam ádādāno vácaṃ yácchati*: ‚his speech which he restrains, on taking up that pressing-stone', aber *amūṃ* gehört zu *vácam*!

IV. 2. 5. 22: *átha yád adhvaryúś ca pratiprasthātá ca | níś ca krāmataḥ prá ca pádyete yátha baddhávatsopācáred evám etaṃ grāham upácaratas tam ávanayati gāyatrīm evâitat prásrāvayati prátteyāṃ gāyatrī yájamānāya sárvān kāmān dohatīti*: ‚and when both the Adhvaryu and the Pratiprasthātṛ walk out (of the cart-shed) and (afterwards) enter (again), it is as if a (cow) were to come with the calf tied to her. They come to this cup of Soma, and he (the Adhvaryu) pours it out; whereby he lets loose the Gāyatrī: „Made over to the Sacrificer, may this Gāyatrī yield all his desires".' Ich verstehe diese Stelle so: ‚When both the Adhvaryu and the Pratiprasthātṛ walk out and enter (again), they come to this cup of Soma just as if a (cow) with the calf tied to her came up. He (the Adhvaryu) pours it out; thereby he makes flow the Gāyatrī (i. e. he causes the Gāyatrī to give abundant milk; in K. 20 war der Dhruvagraha ja als *śiro gāyatryai* bezeichnet worden), thinking: „May this Gāyatrī, flowing abundantly for the sacrificer milk him all his desires".' Die Gāyatrī soll dem Opferherren also eine richtige

kāmadhenu werden. Ich zweifle nicht daran, daß *prāsrāvayati* in *prāsnāvayati* zu ändern ist; *prāttā* ist nicht einfach ‚gegeben', sondern mit *prāsnutā* gleichwertig: ‚ans Strömen gebracht', eigentlich von der Kuh gesagt, deren Milchstrom durch das saugende Kalb in Gang gebracht wird. Statt *prāttā* hat denn auch die Kāṇva-Rezension *prāsnutā*. Diese Bedeutung von *prātta* ist öfters verkannt worden, so z. B. von Eggeling in xii. 9. 2. 11: *yádā vái vatsó mātáraṃ dhāyaty átha sā prāttā duhe prāttām ivèmāṁ sárvan kāmān duhe*: ‚for when a calf sucks the mother cow, the latter gives milk when she is given away and from her, when she is given away, he thus milks all his desires'. Auch Oertel hat Jaim. up. br. iii. 13. 3 diese Bedeutung verkannt, da er *yathā dhenuṃ vatsenopasṛjya prattāṃ duhīta* übersetzt: ‚as one would milk a given cow' etc.

iv. 5. 3. 8: *sá prātaḥsavané gṛhīta áitásmāt kālād úpaśete*: ‚having been drawn at the morning-pressing it reposes apart from that time' ist wohl Lapsus statt ‚unto that time (viz. unto the time for its offering)'.

v. 1. 5. 28 s. f. ist das zweimalige *sa yaṃ bhógam kamáyate táṃ kurute* nicht zu übersetzen: ‚and whatsoever benefit he desires, that he thereby obtains for himself', sondern: ‚he uses it for what purpose he desires'.

v. 2. 2. 3: *ká u tásmai manuṣyò yaḥ sárvam ánnam avarundhītá*: ‚and, compared to him, what is man that he should appropiate to himself all food?' *tásmai* ist aber Dativ neutr.: ‚welcher Mensch ist dazu (geeignet oder imstande), daß er' usw. In meiner Einleitung zum Kāṇvīyaśatapatha weitere Beispiele dieses Dativs.

v. 2. 3. 5: *átha yád aṣṭákapālo bhávati | aṣṭākṣarā vái gāyatrī gāyatrī vā iyáṃ pṛthivy átha yát samānasya haviṣa ubhayātra juhóty eṣá hy èvāitád ubhāyam*: ‚and as to why it is a (cake) on eight potsherds — the Gāyatrī consists of eight syllables and this earth is Gāyatrī. And as to why he offers of the same sacrificial food both (oblations): thereby, indeed, both of it comes to be this latter one (viz. Anumati or approval)'. Der Sinn der letzten Wörter ist

eher: ‚she (the earth), indeed, is these both (viz. the earth is not only Nirṛti but also Anumati)', *iyaṃ hy èva tád ubháyam* lautet der Kāṇva-Text.

v. 2. 4. 20: *sa yáyāṃ táto diśi bhávati tát pratítya juhoti praticīnaphalo vá apāmārgáḥ*: ‚In whatever direction from there (his evil-wisher) is, looking back thither he offers; for the Apāmārga is of backward effect'. Eggeling übersetzt also, als ob der Text *prátikṣya* statt *pratítya* hätte, und ferner ist die Bedeutung von *praticīnaphala* nicht eine figürliche: die Achyrantes aspera hat nämlich, wie ich mich durch die freundliche Vermittlung des Herrn Dr. Pulle, Lektor für Botanik an der hiesigen Universität, habe überzeugen können, der mir ein getrocknetes Exemplar gezeigt hat, wirklich rückwärts gewendete kleine Früchte; vgl. AS. VII. 65. 1: *praticīnaphalo hí tvám apāmārga rurốhitha*, was Whitney zutreffend übersetzt hat: ‚since thou, o Off-wiper, hast grown with reverted fruit'.

v. 4. 3. 2: *tátho evàiṣá etan náhaivāsmān nv índriyāṃ vīryàm apakrámate varuṇasavo vá eṣa yád rājasūyam íti vāruṇo 'karod íti te èvàiṣá etát karoti*: ‚and in like manner this one; — that energy does not indeed depart from him but he does it (thinking): „This Rājasūya is Varuṇa's consecration and Varuṇa did so".' Eher so: ‚In like manner does he this, although neither energy nor vigour depart from him, but because he thinks that this is Varuṇa's consecration and that Varuṇa did so'; das erste *etát* wird vom nachher folgenden *etát* aufgenommen.

v. 5. 5. 14: *etáyā vái bhadrasénam ājātaśatravam āruṇir abhicacāra kṣipraṃ kílāstṛṇutéti ha smāha yājñavalkyaḥ*: ‚for it was thereby that Āruṇi bewitched Bhadrasena Ājātaśatrava: „Quick, then, spread (the barhis)!" thus Yājñavalkya used to say'. Nach meiner Ansicht ist *kíla astṛṇuta iti* zu trennen und haben wir *astṛṇuta* als 3. sg. impf. med. zu *stṛṇuta* zu nehmen in der Bedeutung: ‚sich (einen Widersacher) durch *abhicāra* unterwürfig machen'.

2. Zum Kāṭhaka.

In dem von v. Schroeder so verdienstlich herausgegebenen Texte des Kāṭhaka ist noch manches zu berichtigen; besonders der 1. Teil enthält mehr Ungenauigkeiten, als wünschenswert ist. Hätte der Herausgeber bei der Herstellung desjenigen Teiles vom Texte, welcher im 1. Band enthalten ist, auch den beiden letzten Teilen, welche eben die Yajus-Formeln des 1. Bandes behandeln, die gebührende Aufmerksamkeit zukommen lassen, so wäre er selber imstande gewesen, manchen Fehler in der Überlieferung, die meistens aus einer einzelnen Handschrift bekannt ist, zu berichtigen. Ich verzichte darauf, eine lange Liste Korrigenda zu geben (der versprochene Wortindex wird das alles klarstellen), und gebe im Folgenden nur eine Auswahl meiner Randbemerkungen. Diejenigen Bemerkungen, die sich auf den 2. und 3. Band beziehen, sind zum größten Teil schon während des Druckes dem Bearbeiter vorgelegt worden. Dieser meinte jedoch, dieselben nicht aufnehmen zu müssen.

VI. 3: 51. 11: *tasmād atrapv ayaḥ pātraṃ pratidhuk krāḍayati tat payasāgnihotraṃ juhoty amum eva tad ādityaṃ juhoti*; lese *ayaḥpātraṃ* als Zusammensetzung und *yat payasa°* statt *tat payasa°*; *krāḍayati* ‚gerinnen machen, dick machen' kommt auch noch VI. 7: 56. 20 vor: *na suśṛtaṃ kuryād retaḥ krāḍayet*: ‚nicht allzu gar soll er die Milch des Agnihotra machen; er würde den Samen dick (unflüssig) machen'. Es ist mir nicht ersichtlich, aus welchem Grunde Bartholomae im Altiranischen Wörterbuch Uhlenbecks Zusammenstellung (Etymol. Wörterbuch der Altind. Sprache S. 68) mit av. *xraoždišta, xružra* usw. nicht aufgenommen hat.

XII. 10: 172. 9. Daß wir zum richtigen Begriffe auch der Brāhmaṇas zuweilen auch in der epischen Literatur Beiträge finden können, mache ich an einem Beispiele klar. In der angeführten Kāṭhaka-Stelle (und vgl. Maitr. S. II. 4. 1) wird erzählt, wie der dreiköpfige Viśvarūpa mit Indra kämpft. Indra redet einen in der Nähe stehenden Zimmermann (*takṣan = rathakāra*) an: ‚Komm her und haue von diesem die drei Köpfe ab.' Der Zimmermann kommt

heran und haut mit einer Axt dem Ungetüm die Köpfe ab. Dann folgen die Worte, die mir wenigstens früher rätselhaft vorgekommen sind: *tasmāt takṣṇaḥ śiro dhṛtam* (K.), *tásmāt tákṣṇe śíro dhṛtám* (M.). Die Erklärung liefert Mbh. v. 9. 36—37 (Indra spricht):

kṣipraṃ chinddhi śirāṃsi tvaṃ kariṣye 'nugrahaṃ tava |
śiraḥ paśos te dāsyanti bhagaṃ yajñasya mānavāḥ |

Die Vorschrift, daß der Zimmermann, der ja beim Tieropfer zum Anfertigen des Opferpfahles beteiligt ist, den Kopf des Opfertieres erhält, ist mir aus keiner anderen Quelle bekannt.

XIII. 3: 181. 19 (vgl. Maitr. S. IV. 2. 14: 38. 9) findet sich das Adjektiv *utpṛṣṭi*, das nach Böhtlingk (Skt. Wörterb. in kürzerer Fassung, Nachtr.) ‚mit hervorstehenden Rippen' bedeuten soll. Diese Deutung scheint mir mit Hinblick auf die Parallelstellen unzulässig zu sein. TS. II. 1. 5. 1 hat dafür *unnata*, Maitr. S. II. 5. 3: 50. 16 *kubhrá*. Die Bedeutung des zuletzt zitierten Wortes ist unbekannt. Die drei *utpṛṣṭi*, *unnata*, *kubhra* müssen dasselbe besagen: ‚erhöht', ‚mit erhöhtem Rücken', also ist wohl eine Art Zebu gemeint. Da ferner Âp. XXII. 15. 10 *udbhṛṣṭi* offenbar gleichwertig mit dem von Baudh. in ähnlichem Zusammenhang verwendeten *unnata* gebraucht, liegt es nahe, *utpṛṣṭi* als eine Kompromißform zweier Wörter: *udbhṛṣṭi* und *utpṛṣṭha* aufzufassen. Ist endlich *kubhrá* mit κυφός zusammenzustellen?

XX. 5: 24. 1: *yat kārṣmaryamayīr dakṣiṇata upadadhāti*, l. *kārṣmaryamayīṃ*, vgl. Maitr. S. III. 2. 6: 24. 5 und Âp. XVI. 22. 5.

XXI. 8: 47. 7 und XXI. 10: 50. 15 l. *anudrutya* statt *anud-drutya*.

XXII. 6: 61. 18: *tásmāt puruṣa evaṁ sūryaṃ pratyáṅ paśūnāṃ nyañco 'nya*, l. *eva* statt *evaṁ*.

XXII. 10: 66. 16. In den Worten *tasmāt saṃvatsaram ukhyo bhartavyo yad arvāk saṃvatsarād aruścid eva sa* bemerkt v. Schroeder: ‚vielleicht *aru* = Sonne'. Vielmehr ist *aruścid* Adjektiv, zusammengesetzt aus *aruṣ* ‚wund' und *cit* ‚schichtend': trägt er das *ukhya*-Feuer kürzer als ein Jahr, so fehlt etwas an seiner Schichtung.

xxiii. 4: 78. 16: *kṣud udāraṃ pāpmā bhrātṛvyaḥ*; die Vergleichung von Maitr. S. iii. 6. 7: 69. 2 lehrt, daß *udaraṃ* statt *udāraṃ* zu lesen ist.

Ib. 19 lese: *tṛtīyasavanabhāgā asann iti* statt *āsann iti*.

Ib. 20 lese mit T 1: *tṛtīyasavane* statt °*savanaṃ*.

xxiii. 10: 86. 8 ist wohl *sāprāpya* statt *sā prāpya* zu lesen; diesen Vorschlag hat v. Schroeder weiter unten (Z. 10) wohl aufgenommen.

xxv. 1: 103. 4: statt *parā sa jayati* lese *parā sa jayate*.

xxv. 1: 103. 7: ich vermute jetzt *durativyadhaṁ* statt *durativyathaṁ*: ‚schwer zu durchbohren, zu durchschießen'.

Ib. 12: trenne *prati puruṣa*°.

xxv. 1: 103. 15, 16: *sacchandaso yājyānuvākyāḥ kuryād yad vicchandasas syur aparicito hotāraṁ hanyuḥ*. Ohne Zweifel ist, wie ich jetzt sehe, *apacito* zu emendieren, vgl. Ait. Br. i. 25. 13: *yad vicchandasaḥ kuryād grīvāsu tad gaṇḍaṃ dadhyād īśvaro glāvo janitoḥ*. Dieses *apacit* war bekanntlich bisher nur aus dem Atharvaveda zu belegen und Bloomfield ist es, der dessen Bedeutung: ‚scrofulous swellings' festgestellt hat. Durch die Vergleichung der Kāṭhaka- mit der Aitareya-Stelle wird jetzt diese Deutung endgültig als richtig erwiesen.

xxvi. 2: 123. 15 hat v. Schroeder eine von mir gebotene Konjektur aufgenommen, eine zweite von mir vorgeschlagene Änderung aber scheint ihm nicht einleuchtend gewesen zu sein; und doch glaube ich, daß in dem Satze *purastād pratipadyeta* usw. die Negation fehlt; lese: *na purastāt pratipadyeta*.

xxvi. 7: 130. 21: *brahma vai bṛhaspatir brahmaṇā prajāḥ prajayante*; statt *brahmaṇā* ist *brahmaṇaḥ* zu lesen, vgl. xxviii. 8: 162. 15.

xxvii. 6: 145. 18. Statt *nayann āśrāvayet* hatte ich vorgeschlagen *na yann āśrāvayet* zu lesen; das gibt wenigstens einen Sinn.

xxvii. 8: 147. 1. Da in *tā upāmantrayata abruvatām* etc. *tā* (= *tau*) Objekt und das Subjekt zu *upāmantrayata* Indra ist, scheint dieser Hiat (°*ta abru*°) unerhört; höchstwahrscheinlich ist nach *upāmantrayata* ein *tau* ausgefallen; lese: *tā upāmantrayata tā abrūtām*, vgl. TS. vi. 4. 10. 1.

xxix. 3: 171. 2. Meinen Vorschlag *sthāvarāsv avayanti* zu lesen statt *sthāvarās srāvayanti*, halte ich auch jetzt aufrecht.

xxxiv. 5: 38. 23. Die Vergleichung von Pañc. br. v. 5, 1 belehrt mich jetzt, daß statt *atho devasākṣya eva pariṣadya yājayanti* (*yaṃjayāṃti* die HS.) zu lesen ist: . . . *evaṃpariṣadyaṃ jayanti*.

xxxiv. 15: 46. 19, 47. 1. Das richtig von mir *'tharvā* angegebene ist *'tha vā* gedruckt worden!

Utrecht, 2. März 1912.

Babylonisches.

Von

B. Landsberger.

1. *Ina ūm ebūrim eḳlam (ana) pī šulpīšu išadadu.*

Die Bedeutung dieser Redensart der altbabylonischen Kontrakte wurde bereits viel erörtert.[1] Doch glaube ich einiges Neues beitragen zu können, was über die bisher geäußerten Vermutungen hinausführt.

Ebūru ist Jahreszeit, die sich mindestens bis einschließlich Ab erstreckt (nach Meissner, *Suppl.* s. v.).

Die Bedeutung von *šulpu* (Ideogr. nach der Strassmaier, *Alphab. Verz.* Nr. 8458 gegebenen Verbesserung von II R 26, 29 cd ... SUG[*šu-ug*]ŠE) geht mit größter Wahrscheinlichkeit aus K. 2882 (Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination*, vol. II, 59), Z. 12 f. hervor. Es heißt hier: [illegible][2] *šammu iš-te-en šú-ul-pu* 2, 3 *šú-bu-ul-la-tum eḳlu šu-a-tum bēlu-šu inaddi*[3]*-šu, ugaru šuatu*[4] *i-ḫar-ru-ub.* ‚Wenn eine Pflanze ein š., (aber) 2 oder 3 Ähren (hat), so wird dieses Feld sein Herr zerstören, etc.' Soll eine Pflanzenabnormität zustande kommen, so kann der in *šulpu* fraglos vorliegende Pflanzenbestandteil nur der Halm sein.[5] Diesen Befund bestätigt die Vergleichung: talm. שִׁלְפָא = Stoppelgras, daraus abgeleitet die Bedeutung

[1] Meissner, *Altbab. Privatrecht* 141; Schorr, *Rechtsurkunden* 122 f.; Pick, *OLZ* 1908, 316; Ungnad, *OLZ* 1910, 159; Schorr, *WZKM* 1910, 328.

[2] *Šumma* zu lesen?

[3] Zeichen RU.

[4] A.ŠAR BI.

[5] Auch sonst scheint die Doppelähre Unglück zu bedeuten, vgl. Hussey, *Tiresias* 47[3] zu K. 3844.

Stoppelland (Vogelstein, *Landwirtschaft* 48).[1] Ferner gehört hierher שׁלף Ps. 129, 6. Die Übersetzung des Symmachus ἐκπολῆσαι = in den Halm schießen[2] beruht auf richtiger Tradition. Auch das يبس der Pešitta z. St., dessen in den Wbb. sich findende Bedeutung ‚verdorren' nach Nöldeke, *ZDMG* 43, 678 nur auf einem Mißverständnis unserer Stelle beruht, erklärt Bar Bahlūl richtig durch اِفْتَعَلَ = Halm hervortreiben (Payne-Smith Sp. 4196).[3]

In neubabylonischen Kontrakten, meist Pfändungsurkunden, findet sich häufig *eḳlu pi šulpi* in Parallelismus mit *zaḳpu* (bepflanzt), ersteres von der Getreide-, letzteres von der Dattelpflanzung, also, wie schon der Zusammenhang ergibt, angebautes Feld, wörtlich ‚nach[4] dem Halm', so wie es in Halmen steht.[5] Die Schlußfolgerung Kotallas *BA* IV, 558, 31 f. ist hinfällig, da *irrišūtu* ganz allgemein Ausübung des Landbaues bedeutet.

Was nun die landwirtschaftliche Tätigkeit des *šadādu* betrifft, die zur Erntezeit stattfindet, so kann mit Sicherheit behauptet werden, daß die Zeit oder der Monat der *ša(n)dūtu*, der als Ablieferungsdatum für geschuldetes Geld und Getreide so häufig in den Darlehenstafeln sich findet, der Monat des *šadādu* ist, gewiß in unserem speziellen Sinne. Dies zeigen die Rückgabeformeln, die Huber, *Hilpr. Ann. Vol.* 203 aus sumerischen Darlehenstafeln mitteilt: *ud-gid, gid-da, sir-ri*, die hier als Rückgabetermin genannt sind, = *šandūtu* (*gid, sir* ja gewöhnliches Ideogr. für *šadādu*). Vgl. dazu vielleicht EBÜR.

---

[1] Ist, wie es scheint, die Bedeutung ‚Halm ohne Ähre und Blätter' die eigentliche, so kann eine Bildung der gemeinsem. *I* שׁלב = سَلَبَ ‚ausziehen' vorliegen, im Sinne von ‚des Beiwerks beraubt', vgl. arab. سَلِيبٌ, plur. سُلُبٌ ‚a tree of which the leaves and fruit have been taken' u. ähnl. (Lane).

[2] Diese unzweifelhaft intransitive Bedeutung direkt von dem transitiven שׁלף ‚herausziehen' abzuleiten, wie Bäthgen, *Handkomm.* z. St., es tut, ist unmöglich.

[3] Weitere Stellen für *šulpu*: Harper 2 977 (vgl. Klauber, *JAOS* 28, 113 ff.) Rv. 8; *CT* XVIII 10, 62.

[4] Wie weit man eine von dem ursprünglichen ‚nach Aussage' sich entfernende Bedeutung von *pi* anzunehmen hat, ist unsicher. Vgl. auch *pi pāšu* ‚nach der Axt', Radau, *BE* VI 1, 76, 1, von einem Hausgrundstück.

[5] Altbabyl. *eḳil eššūtim*.

GID.DA = *ḫarpu* (Delitzsch, *HWB* s. v. *ḫarbu*). Weiter ergibt sich aus dem sumerischen GID, daß das gewöhnliche Verb *šadādu* = ‚ziehen' vorliegt. Dies wird bestätigt durch Gautier, *Archive de Dilbat* Nr. 6, 9 (näheres unten), wo die Tätigkeit des *šadādu* auch *tirit eqlim*, Ausstreckung des Feldes, genannt wird. Womit wird nun das Feld ‚gezogen', ‚ausgestreckt'? M. E. mit der Meßschnur oder dem Meßrohr. Die Bedeutung ‚Feld messen' für *šadādu* hat Thureau-Dangin, *Journ. asiat.* x. Ser., xiii (1909), 86[3] nachgewiesen; vgl. auch Hrozný, *WZKM* 1911, 319. Dazu kommt noch, daß der unter den Mitgliedern der Feldvermessungskommission auf dem Kudurru London 101 (*KB* iv, 56 ff.) 1, 16 zuerst genannte Ibni-Marduk den Titel *ša-di-id eqli* führt. Vgl. vielleicht auch Rm. 2, 31 (*CT* xix, 28) 6 f. = *SAI* 5532 und 1431, *gid* (*gi*)*-da* = *ša*-[*da-du*]

^{ú}GI = *ditto*, eine Gruppe bildend. Meßrohr?

Betrachten wir nun unsere Redensart mit ihren Varianten im Zusammenhang!

Ana pi šulpiše fehlt häufig. Einmal findet sich an dessen Stelle eine einschränkende Bestimmung: *VS* 7, 100, 17 (Kohler-Ungnad, Nr. 665) *ūm ebūr šē eqlam, mala irrišu, išadadu*. Vgl. auch *CT* vi, 41 c (Kohler-Ungnad, Nr. 624) das einschränkende ‚*mala maḫru*' ‚soviel bewässert ist' bei der Prozentklausel. Auch *pi šulpiše* dürfte nach dieser Variante eine den Begriff ‚Feld' einschränkende Bedeutung haben:[2] ‚nach Maßgabe seines[3] Halm(bestand)es', d. h. ‚soviel Halme es trägt'. Also: ‚In der Erntejahreszeit werden sie[3] das Feld, soviel Halme es trägt, (mit dem Meßgerät) ausziehen.'

Nach dem Ergebnis dieser Messung wird die pro Quadrateinheit ausgemachte Menge der Abgabe berechnet. Gautier 6 (Kohler-Ungnad 977, vgl. Schorr, *WZKM* 1910, 328 und 457) ist folgendermaßen zu verstehen: Idin-Lagamal kauft ein Feld von den Erben

[1] Trotz *šulpiše* bei Thureau-Dangin, *Lettres et D.*, 154, 14 kann sich, wie Schorr, *Rechtsurk.* 123 gezeigt hat, das Suffix nur auf *eqlu* beziehen.

[2] Die Übersetzung wird durch diese Annahme nicht tangiert.

[3] Mit Ungnad im Sinne von ‚man', wie die passivische Variante *CT* vi, 24[b], 10 (Schorr, *Rechtsurk.*, Nr. 50) zeigt.

Nūr-ilīšu, deren Vertreter Mulu-Nani ist. Dieser besorgt die notwendige Ausmessung des Feldes auf Aufforderung und Kosten[1] des Idin-Lagamal, beschwört deren Richtigkeit, worauf das Resultat derselben als für beide Teile, auch die Brüder Mulu-Nanis, bindend erklärt wird.

Eine weitere wirtschaftsgeschichtliche Rechtfertigung meines philologisch gewonnenen Ergebnisses ist mir nicht möglich. Voraussetzung ist, daß *gid*, bzw. *šadādu* ‚ziehen', in speziell landwirtschaftlichem Sinne nur die eine, bereits nachgewiesene Bedeutung hat.

2. *maḫāṣu* = weben.

Die längst erkannte Gleichung ماخص = *maḫāṣu* = aram. מְחָא (Lit. bei Ges.-Buhl[13], 408) wird gegenüber den Zweifeln Nöldekes, *ZDMG* 57, 419 durch eine dreifache Bedeutungsgleichheit von talm. מְחָא mit *maḫāṣu* gestützt, nämlich schlagen, ausgießen, weben. Letztere Bedeutung, deren Ursprung Levy, *Neuhebr. Wörterb.* s. v. richtig erklärt, soll hier für das Assyrische nachgewiesen werden. Sie liegt vor im Sanheribprisma *CT* XXVI, Col. VIII, 64: *Iṣṣu nāš šīpāti ibḫumu imḫaṣu ṣubātiš* ‚Die wolletragenden Bäume rupften sie ab, verwebten (sie) zu Tuch'.[2] Innerhalb der Listen liegt *m.* = ‚weben' vor:

Bauer 3798 (II R 51, 39c): ^{ana} KU.TAG.GA = *māḫiṣu ša ṣu[bāti]* = Weber, danach *SAI* 2477 zu ergänzen: [*ma-ḫa*]-*ṣu ša ṣubāti*.

maḫṣu, synon. *miḫṣu* = Gewebe. Ideogr. Bauer l. c. Hieher die Zeile: *miḫṣu Cyr.* 241, 1; *Nbd.* 78, 1; vgl. *Cyr.* 232, 1 (M.-A). Scheil, *Tukulti Ninip*, Rev. 17 lies: *150* ^{sabi} (so deutlich die Photographie) *mi-ih-ṣi*.

muḫḫuṣṣu SAI 8039, vgl. K. 9888 (*CT* XIX, 39) Rev. 3, Idg. [GI?] . . . KU.BAR.^{a}RA, ein zum Weben dienendes Gerät.

---

[1] *ik-ri-e* . . . . *ilši* (*ŠU.BA.AN.TI*).

[2] Bereits von Meissner, *MVAG* 1910, 494[2] richtig verstanden.

[3] Sumerisch *bar* = weben, Ideogramm für *barmu*, *bitrāmu* (Br.), BAR ŠU.GAL = *mubarrimu* (Del. *HWB* s. v.), UŠ.BAR = *šipar* [*uš* bezüglich *si* (Lesung für *KU* ‚Gewand') + *bar* ‚weben'], *k(p)arsigu* = *bar* ‚weben' + *sig* ‚Wolle', vgl. auch das Ideogramm für *ša'āru*, *SAI* 6202.

3. *še'urtu* = Gerste.

Daß ŠE.BAR Gerste ist, war aus den aramäischen ‚indorsements' *BE* VIII, 1, Nr. 68, vgl. S. 16 und *BE* IX, 108 vgl. Clay, *Studies in memory of W. R. Harper* I, p. 301, bekannt, ferner, daß das babylonische Äquivalent dieses Ideogramms ein auf *t* ausgehendes feminines Wort sein muß (vgl. Tallqvist, *Nabonid* 130; Delitzsch *BA* III, 390; *SAI* 5408). Nunmehr scheint das gemeinsemitische Wort für Gerste, das uns zugleich die Lesung von ŠE.BAR gibt, auch im Babylonischen vorzuliegen, und zwar *CT* XXIX, 18a, wo es Z. 13 f. folgendermaßen heißt: *ù i-di, ša ta-ma-da-di,*

1 (gur) še-ur-tum ma-ad

‚. . . als meine Miete, die du darmessen sollst, ist 1 Kor Gerste viel'. Doch ist die Lesung noch hypothetisch.

Leipzig.

Die Berge Job und Schebtamo des Josippon.

Von

Theophil Emil Modelski.

Den sogenannten Josef ben Gorion (Josippon, Gorionides)[1] und dessen Werk hat der bekannte polnische Gelehrte Joachim Lelewel noch als ‚Rätsel'[2] bezeichnet; gleichwohl hat er die Anachronismen, Fehler und Widersprüche dieses jüdischen Schriftstellers kühl und scharf beurteilt. Jetzt ist vieles anders geworden; gar manches an dem Josipponschen Texte, was früher dunkel und unklar war, ist uns jetzt klar und verständlich. Die Ansichten über diesen mittelalterlichen Autor haben sich so geändert, daß der frühere Zweifel und das Mißtrauen gegen ihn im Laufe der Zeit wahren Lobeshymnen gewichen sind, die ihn in besserem Lichte erscheinen lassen. Trotzdem ist man aber auch jetzt noch nicht einig über die Zeit und den Ort — wann er geschrieben und wo er gelebt hat.

Wird es noch vieler Mühen und Versuche bedürfen, die unklaren Stellen des Textes zu erklären? Wann wird endlich der verderbene und durch viele Eindringlinge entstellte Wortlaut in seiner ursprünglichen Reinheit erscheinen, wodurch die verdrehten Namen von Völkern und Orten ihre wahre Bedeutung erlangen und unzweideutig sein würden? Natürlich ist die Antwort darauf nicht leicht. Wir stellen jedoch fest, daß hierin ein bedeutender Fortschritt zu

[1] Eigentlich nur der Titel des Buches, das Buch Josippon usw.

[2] Vgl. noch: ‚Oceanus fabularum Judaicarum', Vorwort in der Ausgabe von Breithaupt.

verzeichnen ist und der Josipponsche Text allmählich reiner und besser wird.

Außer den wesentlichen Mängeln und Fehlern wegen des schlechten Zustandes der Handschriften gibt es noch andere Mängel, um derentwillen wir weder den Josippon noch die späteren Abschreiber tadeln dürfen. Ich denke hier an die fehlerhafte Erklärung der Namen, die sich in den Handschriften gut erhalten haben, die aber von den Forschern falsch gedeutet wurden. Der falsche Weg hat dann auch zu beliebiger Besserung des Textes geführt, wo dieser gut gewesen war und wo nur die Erklärung Schwierigkeiten bereitete. Diese Interpretationen und Verbesserungen haben auch dem Rufe des Josippon geschadet. Für die Geographie und die Ethnographie des 10. Jahrhunderts ist das Verständnis der dunklen Stellen unseres Schriftstellers sehr erwünscht und von großer Bedeutung. Verf. möchte in der folgenden Auseinandersetzung zwei Fehler aufzeigen, welche nicht dem Texte, sondern seiner Erklärung durch die Forscher zur Last fallen.

In der Völkertafel, welche Josippon seinem Werke vorangestellt hat, spricht er von den Deutschen, d. i. den Alemannen, den Söhnen Elisah (Elischa): ‚Elischah sind Völker Alemanniens (אלמניא), welche zwischen den Bergen Jov (יב Jub, Job) und Septimo (שיבתמו Schebtamo) wohnen. Von ihnen stammen die Lombarden, welche hinter den Bergen (irrtümlich Flüssen) Jov und Septimo wohnen. Sie haben das Land Italien unterworfen, wo sie bis zum heutigen Tage an den Flüssen Po und Ticino wohnen; und die Wasser des Po ergießen sich in das Venetische Meer.'[1]

Die unpassende Übertragung von Jov und Septimo hat zwar im Wesentlichen den Inhalt der Stelle nicht geändert, sie hat aber den Gedanken und die Absicht des Josippon verdreht und dadurch die Ungenauigkeit und die Dunkelheit des Textes verursacht. Wir möchten hier einige Erklärungen unseres Textes zusammenstellen,

[1] Lombardi לומברי, Italiah איטליה, Bondekiah (Venedica) בונדקיאה; Jon, Jov, Jub, Job, Septimo, Sebtemo, Sebathemo.

wobei wir zunächst die Erklärung Lelewels erwähnen, die in der Literatur keine Nachahmer gefunden hat. Derselbe beachtet die Namen selbst, indem er nach solchen, die ihnen ähnlich sind, in den Alpenländern, und zwar in einer Richtung sucht, die den Wohnsitzen der Langobarden entsprächen, ehe diese nach Italien gekommen waren. Er übersetzt also: ‚Les fils d'Elisah (dont le frère est Alam) sont les Alemania, qui habitent les monts ou villes Joub et Septimo. D'eux sont sortis les Lombardi, qui habitent au delà des fleuves Jub et Septimo et ils subjuguèrent Italiah et habitent jusqu' aujourd'hui autour des fleuves Poo et Tesino. Poo verse ses eaux dans le mer . . . בוקיאה Boudekiah . . . (Venise).'[1] In der Erklärung von Jub und Septimo bemerkt er: ‚Juvavum, Saltzbourg et Sevaces de Ptolémée dans le Norique au nord.'[2] Ebenso mißlungen sind die Erklärungen der übrigen älteren und neueren Schriftsteller. In ihren Erklärungen sind sie entschieden zu weit gegangen. Obgleich Alle klar sehen, daß man unter Jub und Septimo ausschließlich die Alpen zu verstehen habe, denn dieses ergibt sich aus dem Inhalt der Stelle, haben Forscher wie Bochart, Breithaupt, Harkavy und die übrigen den Zusammenhang der Alpen mit den Höhen Jub und Septimo nicht verstanden. Das hat ihnen allen eine weniger befriedigende Erklärung aufgedrungen, mit der sie mangels einer besseren vollauf zufrieden waren, zumal da sie sich dadurch nicht allzuweit von den Alpen entfernt haben. Die Folge davon war, daß die Gelehrten den Begriff Alemannien bedeutend erweitert haben, um den Anforderungen an ihre Interpretation zu entsprechen. So fällt es leicht auf, wie frei und schlecht Bochart erklärt hat; er sagt nämlich zu unserer Stelle:[3] ‚Alemanniae nomine hic significat eas Galliae et Italiae partes, quae Germaniae tum temporis erant annexae; et germanos imperatores pro dominis agnoscebant. In his

[1] Joach. Lelewel, Géographie du moyen âge, t. III et IV. Bruxelles 1852, p. 13. Der Text ist nicht getreu wiedergegeben.

[2] Ebda.

[3] Samuelis Bochartvi Geographia sacra seu Phaleg et Canaan. Ed. 3. Lugduni Batavorum, Trajecti ad Rhenum 1692, Seite 200.

1. Arelatense regnum inter montes Jou et Septimo; id est Juram et Septimanos. Nam Arelatense regnum complectebatur Provinciam, Delphinatum et Sabaudiam 2. Lombardia, quam dicit esse trans Juram, id est trans Alpes ad Padum et Ticinum . . .' Mögen wir auch Alemannien und die Alemannen verstehen wie wir wollen, immerhin sind Jou und Septimo in dem Sinne der Berge Jura und des Landes Septimanien unverständlich. Weder Lelewel, noch Bochart, welch letzterer mehr Anhänger hat, können uns befriedigen. Für gleich unwahrscheinlich halten wir, daß uns der französische oder italienische Jude Josippon eine so ungenaue Angabe über die Wohnsitze der Deutschen und über die Alpen — denn nur an diese wird er gedacht haben — überliefert hätte.

Außer der wesentlichen Ungenauigkeit der jetzigen Erklärungen des Josipponschen Buches, welche das Verständnis des Zitates erschwert, wäre noch die Veränderung der handschriftlichen Überlieferung zu beachten. Man hat den Wortlaut nach der Erklärung behandelt. Vertraut man einmal der Ansicht, mit Jub, Job, Jov sei der Jura gemeint, dann muß man folgerichtig den Text bessern — man hat offenbar demnach für יוב (Jub) — יור (Jur) gelesen. So hat schon z. B. Harkavy in seiner (russischen) Ausgabe gemacht; vor einigen Jahren hat das auch Prof. Westberg wiederholt.[1] Er spricht gelegentlich über Ort und Zeit der Abfassung des Josipponschen Werkes; dabei versetzt er den Autor (ins 10. Jahrhundert) nach Frankreich. Für Frankreich spreche nach ihm die Angabe, die Langobarden säßen hinter den Bergen Jur und Schebtamo. Er nimmt also die Lesung Jur statt Jub oder Jov. Dadurch aber hat man das Verständnis nicht gefördert. Weder der Jura, noch weniger

[1] In der russischen Zeitschrift: Żurnal Ministerstwa Narodnago Prosvěščenija, Jahrg. 1908, Petersburg, Neue Folge, Teil xiii und xiv. Der Aufsatz lautet: Zur Analyse orientalischer Quellen über Osteuropa (russisch), Seite 375, Bd. 13. Die russische Abhandlung ist eine Umarbeitung der deutschen Ausgabe: Beiträge zur Klärung orientalischer Quellen über Osteuropa, in dem Bulletin de l'Acad. imp. des sciences de St. Pétersb. 1899, Bd. xi, Nr. 4 und 5, S. 211—245, 275—314. In der deutschen Fassung fehlt der Passus.

aber das Land Septimanien haben die Stelle über Deutschland erhellt. Man hätte vielmehr die Worte des Josippon selbst genau einsehen und dessen Nachrichten auf Grund der damaligen Anschauungen beurteilen sollen. Es wäre also am besten gewesen, in den Alpen selbst die beiden Namen zu suchen, welche den Erwartungen vollauf entsprechen hätten. Man hätte nach Namen suchen sollen, die sowohl ihrer Form, als auch ihrer Bedeutung nach die Sicherheit geboten hätten, daß die Erklärung weder willkürlicher Deutung entspränge, noch beliebigen Einfällen, sondern daß sie aus der wahren Beurteilung des Ortes und der Zeit hervorginge. Das eine Wort sowohl als das andere hätten gleichermaßen ihre Erklärung gefunden. Auch die Zusammenstellung der beiden Wörter und deren Bedeutung hätten sich in allem entsprechen müssen. Wenn Josippon berichtet, daß Jub oder Jov und Septimo (Schebtamo) Berge seien, so darf man nicht den ersten Ausdruck als den Namen eines Berges deuten, und den zweiten für die Bezeichnung eines Landes halten oder auch sonstwie erklären (vgl. Bochart, Lelewel). Hier hätten wir also eine unklare Interpretation. Ferner müssen wir beachten, daß dies solche Berge unter den Alpen sein mußten, welche eine besondere Bedeutung, irgendwelche Eigenheiten gehabt haben und demnach allgemein bekannt gewesen sein mußten. Diese Namen müßten sich also auch in den lateinischen Quellen des Mittelalters finden, welche dann völlig den Höhen Jov und Schebtamo des Josippon entsprechen würden. Meine Meinung hat mich zu einem sichern Ergebnis geführt. Es scheint mir, daß eine klare Grundlage zu den Worten des Josippon gefunden ist. Meine Ausführungen haben auch die Billigung des bekannten Petersburger Orientalisten Dr. Harkavy gefunden.

In der mittelalterlichen lateinischen Literatur begegnen wir vielen Erwähnungen der Alpen, und zwar gewöhnlich nur beiläufig und allgemein. Im besonderen sind oft Pässe genannt als natürliche Wege zwischen den nördlichen und südlichen Abhängen des mächtigen Gebirges. In den Quellen finden sich besonders zwei wegen ihres Alters und ihrer Gangbarkeit bekannte Übergänge. Es sind

das die Pässe des Großen St. Bernhard und des Septimer.[1] Über dieselben haben wir die meisten Nachrichten, und zwar eben aus der Zeit, die uns besonders angeht. Der Pass des Großen St. Bernhard ist der höchste unter den regelmäßigen Verkehrswegen der Alpen. Er war schon im Altertum genau bekannt. Er zeigte den Wanderern die nächsten und leichtesten Verbindungen mit der westlichen Schweiz, dann noch mit dem nördlichen und dem östlichen Gallien, endlich mit Germanien. Im Mittelalter, worauf es uns zunächst ankommt, mehren sich die Erwähnungen unseres Passes, der am öftesten Mons Jovis, Jovinae Alpes, Jupitterei montes usw. genannt wird, worüber weiter unten näheres. — Wegen des Septimer Passes, Mons Septimus, wäre zu bemerken, daß er zwar nicht in dem Maße, als der St. Bernhard besucht war, allein im etwas späteren Mittelalter oft von denjenigen benützt war, die von Italien nach Deutschland und umgekehrt gingen.[2] Sowohl auf dem Passe des Großen St. Bernhard als auch auf dem Septimer haben einst berühmte Hospitäler gestanden. Allgemein bekannt ist übrigens das Kloster (Hospiz) auf dem Großen St. Bernhard, von dem Septimer sieht man nur noch die Trümmer des ‚Hospitiums'.[3]

Aus der obigen Darstellung dürfte also hervorgehen, daß die Lesart יוּב (Jub) richtig wäre und keinerlei Besserungen bedarf;[4] dasselbe dürfte auch von der zweiten Form שׁבתמו (Schebtamo) gelten. Beide sind also klar. Josippon hat somit weder einerseits den Jura noch anderseits das Land Septimanien im Sinne gehabt, als er von den Alemannen und den Langobarden schrieb, sondern er hat hier an den Mons Jovis und den Mons Septimus gedacht. Sogar eine

[1] Hier möchte ich auf Alois Schulтes Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß von Venedig, 1. und 2. Bd., Leipzig 1900, verweisen, worin die Geschichte und die Bedeutung der Alpenpässe für den Verkehr im Laufe der Jahrzehnte genau und gebührend beachtet ist.

[2] Vgl. Schulte a. a. O., S. 93: ‚Der Septimer war nach und nach so bekannt geworden, wie es früher nur der Große St. Bernhard, der Mons Jovis, gewesen war.'

[3] Vgl. Schulte a. a. O., 1. Bd., 3, 4, 11, 12, 40, 55, 60, 61 u. a. ff.

[4] Der Name Mons Jovis erscheint bei Josippon wie auch bei arabischen Autoren so auf die Alpen wie auch auf den Jura übertragen.

flüchtige Beurteilung des Textes gewährt die Möglichkeit einer leichten Orientierung, welche Erklärung der Wahrheit näher kommt: ‚Elischa, sind Völker Alemanniens, die zwischen den Bergen Jov und Septimo wohnen.' Obgleich diese Erklärung vielleicht als zu eng erscheinen könnte, kann man doch annehmen, daß Josippon hier die Söhne Elischa auf die Alemannen einschränkt. Wenn wir auch den Namen Alemannen allgemeiner gefaßt, und zwar für alle deutschen Stämme gebraucht haben, bleibt das Zitat verständlich.[1] Klarer und treffender beschreibt folgender Satz des Josippon die Sache: ‚Von ihnen stammen die Lombarden, die sich hinter den Bergen Jov und Septimo aufhalten.' Die Beschreibung der lombardischen Wohnsitze zeigt uns unwiderleglich, daß Josippon nicht das Juragebirge gemeint haben kann, weil dieses zu fern von den Langobarden und Italien liegt.[2] Wenn wir auch annehmen würden, daß Josippon in Frankreich gelebt und geschrieben habe, so vermöchten wir auch diese Beschreibung der Wohnsitze der Langobarden nicht zu verstehen. Fügen wir hinzu, daß wir allzusehr die Vorwürter ‚zwischen' und ‚hinter' betonen, ihre Erklärung aber etwas freier sein müßte,[3] dann nähern wir uns mehr der Absicht Josippons und wir ziehen aus dessen Worten keine falschen, weil sehr weitgehenden Schlüsse. Sodann wäre zu erinnern, daß der Mons Jovis und der Mons Septimus mit den Alpen identisch gewesen sind. Die mittelalterlichen Chronisten verstanden also unter dem Mons Jovis oder dem Mons Septimus nicht den einen oder nur den andern Paß, sondern die Alpen[4] überhaupt. Die Zitate des Anhangs belehren uns darüber

[1] Siehe unten: Mons Jovis und Mons Septimus = die Alpen.

[2] Vgl. deshalb die Erklärung des Ekkehardi: ‚Lombardi igitur hic trans Juram, id est, trans Alpes ad Padum et Ticinum ab autore nostro locantur.' S. 6.

[3] Zwischen = innerhalb, herum; hinter den Bergen nach außen.

[4] Siehe die Belege im Anhang. Ich bemerke, daß man von da aus scheinbare Versehen und Fehler beurteilen sollte, wenn die mittelalterlichen lateinischen Schriftsteller von den Quellen der Alpenflüsse in diesen Bergen, von den Wegen Hannibals usw. berichten. Der Name Septimer ist ferner den mittelhochdeutschen Dichtern als Setmunt, Septimunt, Septmer bekannt.

sehr genau. Ebenso hat Josippon die Berge Jov und Septimo verstanden, als er von Deutschland und Italien erzählte.

Auch die Erwähnungen und die Bezeichnungen der Alpen bei den arabischen Geographen bestätigen unsere Meinung. Bei Edrisi lesen wir z. B. in verschiedenen Ausgaben: gebal mont gun,[1] mons Giura,[2] montagnes appellées Mont Djouz,[3] il monte chiamato munt ǵûn, bûn, ḥûn.[4] In einem Itinerar lesen wir: munt ǵ.wi. Die Herausgeber erklären das mit den Alpen. Es wäre nämlich nur eine bloße Verschreibung (ن) *n* für (ب) *b* (ǵûn für ǵûb im arabischen Texte), man sollte nämlich lesen ǵûb, d. i. ital. Giove, latein. mons Jovis. Dasselbe ist mit der Lesart ǵ.wi. Die italienischen Herausgeber waren schon auf dem besseren Wege, obgleich sie ihrer Erklärung nicht ganz sicher waren.[5] Neuerdings hat wiederum Marquart einen Fehler begangen, indem er die Lesart des Itinerars:[6]

[1] Die Ausgabe vom Jahre 1592, De Geographia universali, Hortulus cultissimus . . . Romae 1592 (II. Teil des v. Klim.).

[2] Die Ausgabe vom Jahre 1619, Seite 221: ‚ad extremitatem portae, quae secat montem Giura dictum: et ea porta maxima est... Mons ille ingens est... Patent in eo monte portae quattuor, per quas utrinque conceditur egressus et ingressus ad regiones Romanorum. Et quidem mons praedictus maximus est .. multique ex eo fluvii emanant...' Geographia Nubiensis ... a Gabriele Sionita et Joanne Hesronita, Parisiis 1619.

[3] ‚montagnes appellées Mont-Djouz (les Alpes)... Au débouché de ces montagnes, du côté de la Lombardie ... est la ville d'Aubouria ... Ces montagnes (les Alpes), d'une hauteur immense, enlacent du côté de l'occident la Provence ... la Bourgogne des Francs ... la Bourgogne des Allemands ... la Souabe ... la Tarentaise ... Du côté de l'orient sont la Lombardie ... le pays de Gênes ... Pise ... Rome, et ce qui est contigu à ces contrées du côté des Longobards. Il y a, dans ces montagnes quatre issues pour pénétrer dans le pays romain ...' Géographie d'Édrisi, Bd. II, Paris 1840 in Recueil de voyages et de mémoires, Bd. VI, S. 243; vgl. ibid. S. 241, 243, 245, 252, 362, 369.

[4] L'Italia descritta nel ‚Libro del re Ruggero' compilato da Edrisi: Testo arabo pubblicato con versione e note da M. Amari e C. Schiaparelli, Roma 1883, S. 79, 90.

[5] ‚L'autore poi non fa distinzione fra il piccolo e il gran S. Bernardo facendone un solo passo alpino, e colla denominazione di Monte Giove abbraccia tutta la catena delle Alpi fino alle Alpi Giulie.' S. 79.

[6] Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Leipzig 1903, S. 256, Abschn. 8. Der Reisebericht des Harun b. Jahjâ: ‚Es ist eine große bevölkerte Stadt an einem

Ġu-i, Ġ.wi mit einer Bemerkung versieht: ‚Lies جور منت Mont Ġur. Der Name Mons Jura ist bei Idrisi auf die Alpen übertragen.' Die Lesart Ġūr ist nicht annehmbar; sowohl Ġu-i wie auch ġ.wi und andere Formen wären in Ġūb (Giove) zu verbessern.[1]

Es will mir also scheinen, daß diese Erklärung (sowohl bei Josippon wie auch bei den arabischen Geographen) am besten ihrer Aufgabe nachkommt. Die Erklärung des Josippon ist sowohl zulässig, als auch möglich, denn sie bietet ein einfaches und klares Verständnis und sie steht im Einklang mit den Begriffen, welche in der mittelalterlichen lateinischen Literatur jener Zeit gang und gäbe waren.

Anhang.

‚Lustrato Langobardorum regno, calcata praecelsa cacumina, Jovis montis pertransiit iugum . . .';[2] — ‚. . . postquam Jovis montem obtectus nube istis partibus calcatas vias remeantes . . .';[3] — ‚. . . Carolus rex . . . misit Bernehardum . . . per montem Jovem . . .';[4] — ‚(Carolus) . . . montem Jovis transiit et Italiam ingressus fuit';[5] — ‚praeter hospitale, quod est in monte Jovis . . .';[6] — ‚Berengarius . . . Italiam quam mox deseruit, ac per montem Jovis in Sueviam . . . properavit';[7] — ‚. . . (Brun) . . . per montem Jovis cum pluribus Romanorum in Cisalpinas partes devenit';[8] — ‚Heinricus rex . . . per montem Jovis . . . Alpes transc. . . .';[9] — ‚(Nor-

bedeutenden Fluß, der dahin aus den Bergen kommt, die mit dem Gebirge Mont Ġūi zusammenhängen.'

[1] Die französische Benennung des Jura: M. Jous kann uns nicht irreführen.

[2] Agnelli Liber pontif. eccl. Ravenn. M. G. H. SS. Rer. Lang. c. 157, p. 379.

[3] Ibid. c. 174, p. 391.

[4] Ann. Laurisa. (et Einh. Ann.) M. G. H. SS. 1, p. 150, 151, idem Chron. Moissiac. ibid. p. 295, Ekkehardi Chron. univ. SS. 6, p. 161, Annalista Saxo ibid. 558, Ann. veterum fragm. (Ann. Mett.) SS. 13, p. 28, Chron. Vedast. ibid. p. 704, Jacobi Aurie Ann. SS. 18, p. 289 u. a.

[5] Hincmari Rem. Ann. SS. 1, p. 498, ibid. p. 512.

[6] Prudentii Trec. Ann. SS. 1, p. 453.

[7] Liudprandi Antapod. SS. 3, l. 5, p. 330.

[8] Herimanni Aug. Chron. SS. 5, p. 128.

[9] Ekkehardi Chron. (pars u) SS. 6, p. 243, idem Annalista Saxo, ibid. p. 748.

manni) ... venerunt ad loca Alpium, qui et mons Jovis dicitur ...';[1] — ‚Henricus rex ... monarchiam Lotharingiorum vel Saxonum seu ceterorum regnorum in hac Jovis montis parte adeptus ...';[2] — ‚Heinricus quintus ... Romam iturus, per montem Jovis Pyrenaeum transit ...';[3] — ‚Imperator (Frider.) ... egressus est de Italia per montem Jovis ... tendens in Burgundiam';[4] — ‚Ingredientibus Longobardiam primo occurrunt: Yvorica (Ivrea) via, que venit a monte Jovis ...';[5] — ‚Per hos ducentes Langobardorum exercitum, Jovii montis ardua iuga transcendunt ...';[6] — ‚Longobardorum regnum a discrimine Jovii montis';[7] — ‚Ungri ... usque ad montem Job depopulantes cuncta';[8] — ‚ad Alpes Jovinas';[9] — ‚Rhenus ... ex ... Jovinis defluens Alpibus ...';[10] — ‚cuipiam regi iuxta Jupitereos montes';[11] — ‚in Septimo lacuque Cumano';[12] — ‚ecclesiam sancti Gaudentii ad pedem Septimi montis';[13] — ‚Rhenus ... oritur Alpibus, scilicet montibus, qui dividunt Italiam ab Alamania, id est in monte, qui vocatur Septimus';[14] — ‚... Conradus ... rex creatus, Pyrenaeum per iugum Septimi montis, qua Rhenus et Aenus fluvii oriuntur, transcendit ...';[15] — ‚per iugum Septimi montis, qua Renus et Enus fluvii oriuntur ... transcendens, Papiam usque pervenit';[16] — ‚Qui per Theutonicam terram incedentes, Alpes in loco,

---

[1] Ex Rodulphi Glabri Hist. SS. 7, l. 3, p. 63.
[2] Fundatio Monast. Aquicinctini, SS. 14, c. 1, p. 580.
[3] Ottonis Fris. Chron. SS. 20, l. 7, c. 14, p. 254.
[4] Burchardi et Cuonr. Ureperg. Chron. SS. 23, p. 357.
[5] Gervasii Cantuar. Chron. SS. 27, p. 304.
[6] Arnulphi gesta arch. Mediol. SS. 8, p. 14.
[7] Ethelwerdi Chron. SS. 13, p. 123.
[8] Joh. Diaconi Chron. Ven. SS. 7, p. 22.
[9] Ex Epitaphio ... Odilonis ... SS. 15, para 2, p. 816.
[10] Ex Mirac. S. Genulfi, ibid. p. 1204.
[11] Ethelwerdi Rerum Anglic. script. saec. x, SS. 10, p. 46.
[12] Ekkehardi iv casus S. Galli, SS. 2, c. 5, p. 102.
[13] Narratio de libert. eccl. Fabariensis SS. 12, p. 414.
[14] De rebus Alsaticis ... (Descriptio Theutoniae) SS. 17, p. 238.
[15] Ottonis Fris. Chron. SS. 20, c. 17, p. 257.
[16] Hist. Welforum Weingart. SS. 21, c. 32, p. 471.

qui Mons-Setes dicitur, et per lacum de Cuma transierunt . . .';[1] — ‚(Landolaus) . . . Romam pergere solebat; per Jovis itaque Montem transiens ibat, per Septimum autem rediens . . .';[2] — ‚Montagnam, que vocatur Septem sive vii';[3] — ‚Montem, qui vocatur Set';[4] — ‚Setemo der perg, der Lamparten und Dutscheland scheidet';[5] — ‚in italicas partes itinere properantes non tantum in ipso Septimi montis culmine alacriter exceperint . . .'[6]

[1] Gislebert von Mons, SS. 21, p. 573.

[2] Ekkehardi iv. Casus S. Galli, SS. 2, p. 82.

[3] Schulte II, 52.

[4] Ibid. 33.

[5] Ibid., vgl. ibid. S. 179 Settman, 182 Septmar u. a.

[6] Codex diplomaticus, Sammlung der Urkunden zur Gesch. Cur-Rätiens . . . Th. Mohr, B. 1, S. 59, Dipl. 39, vgl. ibid. S. 105, D. 73 und S. 152, D. 110.

Die ältesten Dynastien Babyloniens.

Von

Friedrich Hrozný.

Unsere bisherige Kenntnis der ältesten babylonischen Geschichte basierte in der Hauptsache auf den archäologischen Funden von *Lagaš* (Tello) und *Nippur* (Niffer). In der letzten Zeit hat auch Susa einiges Material zur altbabylonischen Geschichte geliefert. Da aber die zwei ersteren Städte in der politischen Geschichte Babyloniens nur eine sekundäre Rolle spielten, und da ferner Susa nur Zufallsfunde bot, nämlich Denkmäler, die den elamischen Königen bei ihren babylonischen Raub- und Feldzügen zufällig in die Hände gefallen waren, so mußte die uns durch die dortselbst gefundenen Denkmäler vermittelte Kenntnis der ältesten Geschichte Babyloniens notwendigerweise eine lückenhafte sein. So gelang es, für die Zeit vor der Dynastie von *Ur* nur für die Stadt *Lagaš* eine freilich auch nicht ganz lückenlose Herrscherliste zusammenzustellen. Von den damaligen Königen und Patesis der übrigen, oft viel bedeutenderen babylonischen Städte kennen wir nur ganz wenige. Es ist klar, daß man sich auf Grund dieses lückenhaften und einseitigen Materials keine richtige Vorstellung der politischen Entwicklung Gesamtbabyloniens zu jener Zeit bilden kann.

Wie unvollständig unsere Kenntnis der ältesten babylonischen Geschichte ist, darüber werden wir jetzt durch den von dem verdienstvollen französischen Assyriologen P. V. Scheil in Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1911,

S. 606 ff. soeben herausgegebenen Text belehrt. Diese unschätzbare, unser historisches Wissen in ungeahnter Weise bereichernde Urkunde, eine wohl etwa aus der *Hammurabi*-Zeit stammende Liste von Namen (nebst Regierungszeiten) der babylonischen Könige aus der Zeit vor der Dynastie von *Ur*, überliefert uns nicht weniger als 25 uns vollständig unbekannte Königsnamen! Wir lernen durch diesen Text zwei uns bis jetzt unbekannte altbabylonische Dynastien kennen und erfahren gleichzeitig, daß die Dynastie von *Akkad*, die nach der bisherigen Annahme bloß aus zwei oder drei Mitgliedern bestand, nicht weniger als zwölf Könige umfaßte! Welche wichtigen chronologischen Schlüsse wir aus diesem Text wohl ziehen können, wird weiter unten dargelegt werden. Auch sonst enthält dieser neue Text, für dessen rasche Herausgabe wir Herrn Prof. Scheil sehr dankbar sein müssen, manches Neue und Wertvolle: so wird durch ihn auch das schwierige Sargon-*Maništusu*-Problem seiner Lösung um ein beträchtliches Stück näher gebracht.[1]

Befaßte sich die von Hilprecht in Babylonian Expedition A, xx 1, pl. 30, Nr. 47 veröffentlichte Königsliste mit den altbabylonischen Dynastien von *Ur* und *Isin*, so bricht unser Text kurz vor der Zeit der *Ur*-Dynastie ab: wenn wir von dieser kurzen Unterbrechung absehen, so ergänzen die beiden chronologischen Texte einander. Unser Text berichtet Rev. 20 f., daß die Herrschaft über Babylonien von einer auf die Könige von *Akkad* (*Agade*) folgenden Dynastie von *Uruk* auf ‚das Volk von *Gutium*' — die Lesung dieses Namens ist wohl sicher — überging. Daß unmittelbar[2] vor der Dynastie von *Ur* Könige von *Gutium* über Babylonien herrschten, wurde von Scheil bereits auf Grund anderer neuen Texte Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1911, S. 318 ff. festgestellt. Einer dieser Könige hieß *Si-ú-um*, ein anderer *Enrida-pizir* oder *Errida-pizir*; der letztere nennt sich

[1] Der Text selbst (Transkription und Übersetzung), der ursprünglich an dieser Stelle stehen sollte, befindet sich aus typographischen Gründen erst auf S. 146—149.

[2] Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß zwischen der Dynastie von *Gutium* und der von *Ur* noch eine uns unbekannte Dynastie anzusetzen ist.

sogar ‚König von *Gutium*, König der vier Weltgegenden', nimmt also den Titel der Könige von *Akkad* (*Agade*) auf. Wir wissen ferner, daß bereits *Šargališarri*[1] von *Akkad* mit *Gutium* (*Ku-ti-im*), dessen König *Šarlak* er gefangen nimmt, Kämpfe führen mußte (vgl. aus dieser Zeit auch das Datum Thureau-Dangin, Rec. de tabl. chald. Nr. 88).[2] Leider erfahren wir aus unserem Texte nicht, wie viele Könige von *Gutium* und wie lange sie über Babylonien herrschten. Wir müssen uns einstweilen mit der wichtigen Erkenntnis begnügen, daß unmittelbar vor der Dynastie von *Ur* sich das alte Kulturland Babylonien die Fremdherrschaft eines Volkes aus dem nördlichen Zagros-Gebiete gefallen lassen mußte. Siehe übrigens noch unten S. 159.

Der Dynastie von *Gutium* geht nach unserem Texte eine Dynastie von *Uruk* voran, die uns bis jetzt gänzlich unbekannt war. Allerdings herrschte diese Dynastie, trotzdem sie fünf Könige umfaßt, insgesamt nur 26 Jahre über Babylonien; die Regierungszeiten dieser Könige schwanken zwischen 3—6 Jahren. Da es noch eine ältere *Uruk*-Dynastie gibt, die vor der Dynastie von *Akkad* anzusetzen ist (siehe unten), so ist diese spätere als die zweite Dynastie von *Uruk* zu bezeichnen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Könige dieser südbabylonischen Dynastie, vielleicht mit der alleinigen Ausnahme des *BA-ŠA-ki*, Sumerier waren.

Vor der kurzlebigen Dynastie von *Uruk* übte die semitische Dynastie von *Akkad* (*Agade*) die Hegemonie über Babylonien aus. Unser Text verzeichnet nicht weniger als zwölf Könige dieser Dynastie mit insgesamt 197 Jahren; bis jetzt kannten wir, wie bereits oben bemerkt wurde, bloß zwei oder drei Könige von *Akkad*, *Šarrukîn* (Sargon), *Narâm-Sin* und — falls man diesen König von[3]

[1] Der Name *ŠAR.GA.NI.LUGAL.URU* ist, wie zuerst Boissier in Babyloniaca IV, S. 83 bemerkte, wohl jetzt, im Hinblick auf die Wiedergabe *Šar-ka-li-e-šarru* Cuneif. Texts XX, pl. 2, Obv. 18, *Šar-ga-li-šarri* = ‚König des Alls ist mein König' zu lesen.

[2] Auch der König *Lasirab* von *Gutium* (siehe Thureau-Dangin, Sumer. und akkad. Königsinschriften S. 170 f.) gehört ungefähr in diese Zeit.

[3] Die Fortsetzung dieses Satzes siehe erst hinter dem Text S. 150 oben.

[Text.]	[Obv.]
Kiš^{ki}*-a*[1] *KALAM.ZI lugal-àm*	*30 mu in-ag*
KALAM.DA.IU.LU[2]	*12 mu in-ag*
UR.SAG	*6 mu in-ag*
BÁ.ŠÁ^{d}*MUŠ*	*20 mu in-ag*
I-šú-il	*24 mu in-ag*
Gimil-^{dIn}*Sin dumu I-šú-il-gè*	*7 mu in-ag*
6 lugal-e-ne mu-bi	*93 in-ag-éš*
Kiš^{ki}*-a*[1] *bal-bi ba-kur nam-lugal-bi Kiš*^{ki} *šú-ba-tùm*	
Kiš^{ki}*-a KÙ*[4]*-*^{d}*Ba-ú SAL.LÚ.KAŠ.TIN.NA suḫuš Kiš*^{ki} *mu-*	*[-un-gi-na*
lugal-àm	*100 mu in-ag*
BÁ-ŠÁ-^{d}*Sin dumu KÙ-*^{d}*Ba-ú-gè*	*25 mu i[n]-ag*
UR-^{d}*Za-mà-mà dumu BÁ-ŠÁ-*^{d}*Sin-gè*	*6 m[u i]n-ag*
ZI-MU-dar	*30 mu in-ag*
Ú-zi-wa-tár dumu ZI.MU-dar-ra-gè	*6 mu in-ag*
Él (?)^{k}*-mu-ti*	*11 mu in-ag*
I-gál-^{dIn}*Šamaš*	*11 mu in-ag*
Na-ni-ia-aḫ	*3 mu in-ag*
8 lugal-e-ne mu-bi	*586 in-ag-éš*
Kiš^{ki} *bal-bi ba-[kur na]m-lugal-bi Unu(g)*^{ki} *šú-ba-tùm*	
Unu(g)^{ki}*-ga Lugal-z[ag]-gi-zi lugal-àm*	*25 mu in-ag*
1 lugal mu-bi	*25 in-ag*
Unu(g)^{ki}*-ga bal-bi ba-kur [nam-lugal-bi] A-ga-de*^{ki} *šú-ba-tùm*	
A-ga-de^{ki}*-a Šar-ru-ki-in dib(?)-ba-nî NU-GIŠ-SAR*	
KA.ŠÚ.GAB	*ê* ^{d}*Za-mà-mà*
lugal A-ga-de[^{ki}	*mu-u]n-dù-a*
[ ]	*in-ag*
Lücke.[3]	

[1] Oder ist dieses Stadtlleogramm hier *Up*^{ki}*-a* zu lesen?

[2] Der Name erinnert an den Namen *BÁ.ŠÁ.IU.LU* (z. B. Obel Maništ. C xiv. 21). Auch an unserer Stelle den letzteren Namen anzunehmen, ist nach einer freundlichen Mitteilung Scheils unmöglich.

[3] = Dynastie.

[Übersetzung.] [Obv.]

In *Kēš*[1] wurde *KALAM.ZI* König (und) herrschte 30 Jahre;
KALAM.DA.LU.LU[2] herrschte 12 Jahre;
UR.SAG herrschte 6 Jahre;
BÀ.ŠÀ.^{d}*MUŠ* herrschte 20 Jahre;
I-šū-il herrschte 24 Jahre;
Gimil-^{Sin}*Sin*, Sohn *Išū-ils*, herrschte 7 Jahre.

6 Könige: sie herrschten 99 Jahre. [Königsherrschaft.

In *Kiš*[1] wurde die Regierung[3] gestürzt (und) *Kiš* nahm die
In *Kiš* wurde *KÙ.*^{d}*Bau*, eine Schankwirtin, (die) *Kiš* gegrün- [det hatte,
König(in) (und) herrschte 100 Jahre;
BÀ.ŠÀ.^{d}*Sin*, Sohn *KÙ.*^{d}*Baus*, herrschte 25 Jahre;
UR-^{d}*Za-mà-mà*, Sohn *BÀ-ŠÀ-*^{d}*Sins*, herrschte 6 Jahre;
ZI.MU-dar herrschte 30 Jahre;
Ú-zi-wa-tár, Sohn *ZI.MU-dars*, herrschte 6 Jahre;
El(?)^{b}*-mu-ti* herrschte 11 Jahre;
I-gāl-^{Ša}*Šamaš* herrschte 11 Jahre;
Na-ni-ia-ah herrschte 8 Jahre.

8 Könige: sie herrschten 586 Jahre. [Königsherrschaft.

(In) *Kiš* wurde die Regierung[4] gestürzt (und) *Uruk* nahm die
In *Uruk* wurde *Lugal-zag-gi-si* König (und) herrschte 25 Jahre.

1 König: er herrschte 25 Jahre. [Königsherrschaft.

In *Uruk* wurde die Regierung[5] gestürzt und *Akkad* nahm die
In *Akkad* *Šar-ru-ki-in*, von Beruf (?) Gärtner (und) Mundschenk des ^{d}*Za-mà-mà*-Tempels, (der) sich zum König von *Akkad* machte,
[ ][7] herrschte [. . Jahre

Lücke.[8]

---

[1] Siehe zu dieser Lesung Thureau-Dangin in Rev. d'assyr. IX, S. 37.

[2] Nach Sayce ist auch *šu* möglich.

[3] — Dynastie.

[4] Ob hier überhaupt etwas fehlt?

[5] Siehe Anm. 1 der folgenden Seite.

[Text.] [Rev.]

Lücke.[1]

	Sar-g[a li-šar-ri[2]	*. . . mu in-ag]*
5	*A-ba-a-ilum*	*[. . . mu in-ag]*
	1 Ì-li(?)-i-din-n[am?]	*1 I-mi-ilum*
	1 Na-nu-um-šarrum	*1 I-lu-lu-ḲAR*
	4-bi	*3 mu in-ag*
	DU.DU	*21 mu in-ag*
10	*ŠÚ.ḲAR.KIB dumu DU.DU-gè*	*15 mu in-ag*
	12 lugal-e-[u]e m[u-b]i	*197 i[n-ag]-eš*
	A-g[a-d]e[3] *bal-bi*	*ba-kur*
	n[am-lug]al-[b]i Unu(g)[4]	*šú-ba-t[ùm]*
	Unu(g)[4]*-ga Ur-niĝn lugal-âm*	*3 m[u ì]n-ag*
15	*Ur-*[5] *ginar dumu Ur-u[iĝn-g]è*	*6 m[u ì]n-[a]g*
	Kud-da	*6 m[u ì]n-[a]g*
	BÁ.ŠÁ-li	*5 m[u ì]n-[a]g*
	Ur-[d]*Utu*	*6 mu in-ag*
	5 lugal-e-ne mu-bi	*26 in-[ag-eš(?)]*
20	*Unu(g)*[4]*-ga bal-bi*	*ba-kur*
	nam-lugal-bi uguim Gu(?)-ti-um[6] *šú-ba-tùm*	

[6] *šìg-a ud 30-kam.*

---

[1] Um ein vollständiges Täfelchen zu erhalten, hat der orientalische Antiquitätenhändler hier ein anderes (!), einem mathematischen Texte angehöriges Fragment angefügt, das wir hier ohneweiters unberücksichtigt lassen dürfen.

[Übersetzung.] [Rev.]

Lücke.[1]

Šar-g[a-li-šar-ri[2] herrschte . . . Jahre];
A-ba-a-ilum [herrschte . . . Jahre]:
1 Ì-lí(?)-i-din-n[am?], *1 I-mi-ilum,*
1 Na-nu-um-šarrum, *1 Ilu-lu-KAR,*
diese vier herrschten 3 Jahre;
DU.DU herrschte 21 Jahre;
ŠÚ.KAR.KIB, Sohn *DU.DUs,* herrschte 15 Jahre.

12 Könige: sie herrschten 197 Jahre.

(In) *Akkad* wurde die Regierung[2] gestürzt (und) *Uruk* nahm die Königsherrschaft.
In *Uruk* wurde *Ur-nigin* König (und) herrschte 6 Jahre;
Ur-^{dis} ginar, Sohn *Ur-nigins,* herrschte 6 Jahre;
Kud-da herrschte 6 Jahre;
BÁ-ŠÁ-li herrschte 5 Jahre;
Ur-^{d}Utu herrschte 6 Jahre.

5 Könige: sie herrschten 26 Jahre.

In *Uruk* wurde die Regierung[2] gestürzt (und) die Königsherrschaft nahm das Volk von *Gutium.*

Am 30. *Simânu.*

---

[1] So ist hier nach einer freundlichen brieflichen Mitteilung Prof. Schmas zu lesen; s. zu dieser wichtigen Lesung unten.

[2] = Dynastie.

Šarrukîn trennen wollte — auch *Šargališarrî*. Leider sind nicht alle zwölf Königsnamen erhalten; drei derselben sind zerstört.

Sehr wichtig ist die Feststellung unseres Textes, daß der Begründer der Dynastie von *Akkad* (*Agade*) in der Tat der König *Šar-ru-ki-in*[1] (Sargon) ist. Es wurde ja in der letzten Zeit von einigen Gelehrten (Thureau-Dangin, King) die Behauptung aufgestellt, daß *Šarrukîn* eigentlich ein König von *Kiš* war und daß sein Name nur irrtümlich von der Tradition auf den König *Šargališarri*, den wirklichen Begründer des Reiches von *Akkad*, übertragen wurde. Demgegenüber habe ich Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. xxiii, S. 215 f. daran festgehalten, daß der Gründer des Reiches von *Akkad* tatsächlich *Šarru-kîn* hieß; in erster Linie war hierbei für mich die babylonische Tradition maßgebend, die den Begründer der Dynastie von *Akkad Šarru-kîn* nennt. Meine Auffassung wurde nun durch den neuen Text bestätigt.

Unser Text teilt uns mit, daß *Šarru-kîn* ursprünglich Gärtner und Mundschenk des *Za-mà-mà*-Tempels (in *Kiš*?) war. Daß er Gärtner war, wußten wir bereits aus der sogenannten Sargon-Legende (Cuneif. Texts xiii, pl. 42, Z. 10 f.); neu ist dagegen, daß er auch das Amt eines Mundschenks in dem *Zamama*-Tempel innehatte. Der Text hebt die geringe Herkunft dieses mächtigen Königs mit Absicht hervor (ähnlich auch bei der Königin *KÙ-Baba* von *Kiš*, s. u.).

Die Namen der drei unmittelbaren Nachfolger *Šarrukîns* sind leider abgebrochen. Auch der Name seines vierten Nachfolgers (Rev. 4) war bis jetzt unleserlich; siehe Schmu l. c. S. 615 f. Erst nachträglich gelang es Prof. Schmu, der auf eine Anfrage von mir hin diese Stelle freundlichst kollationierte, den allein erhaltenen Anfang dieses Namens zu entziffern. Er schreibt mir darüber (19. März 1912): ‚Ayant pu examiner à nouveau avec soin l'original de la tablette royale, je me suis permis de sonder le bord de la ligne 4 rev. Une pellicule laissée par l'auteur du rapiécetage tomba facilement et je pus lire *Šar-g*[*a-* . . .], c'est-à-dire *Šar-g*[*a-ni-šar-ri*]. Il faut donc re-

[1] Die Lesung *Šarru-kîn* statt *Šarru-ukîn* schlug Thureau-Dangin bereits Orient. Literaturzeitung 1908, Sp. 313 vor (vgl. Rev. d'assyr. viii, S. 93).

venir à l'ordre que j'ai indiqué (Mém. x, p. 4): *Šarrukîn*, [ ], [ ], *Narâm-Sin*, *Šargani-šarri* ou *Šarrukin*, *Narâm-Sin*, [ ], [ ], *Šargani-šarri*.' Dieser wichtige Fund zeigt uns, daß wir *Šargališarri*, der so lange für den Vater *Narâm-Sins* gehalten und daher mit dem durch die spätere Tradition als Vater *Narâm-Sins* belegten *Šarrukîn* identifiziert wurde, von *Šarrukin* trennen müssen.[1] Wenn also die Geschichte *Šargališarris* manche Ähnlichkeit mit der *Šarrukins* aufweist, so wird dies teils auf Zufall, teils vielleicht auf bewußter Nachahmung des berühmten Königs *Šarrukin* durch *Šargališarri* beruhen.

Unmittelbar vor *Šargališarrî* wird *Narâm-Sin* geherrscht haben: beide Könige haben den Patesi *Lugalušumgal* von *Lagaš* als Zeitgenossen.[2] Allerdings ist, wenn *Šargališarrî* auf *Narâm-Sin* — ja vielleicht sogar als dessen Sohn (s. Anm. 2) — folgte, der nüchterne Titel des ersteren ‚König von *Akkad* (*Agade*)' auffällig. *Narâm-Sin* nennt sich regelmäßig ‚König der vier Weltgegenden'; warum bezeichnet sich sein Nachfolger und vielleicht Sohn in der Regel bloß als Stadtkönig von *Akkad*?[3] Beachtenswert ist auch, daß *Narâm-Sin* fast ausnahmslos, *Šargališarrî* dagegen nur selten seinem Namen das Gottesdeterminativ ^{ilu} vorsetzt. An einen Rückgang der Macht

[1] Man beachte auch den Omentext Cuneif. Texts xx, pl. 2, wo Obv. 18 *Šarku-li-e-šarru* und Rev. 9 *Šarru-kîn* genannt wird.

[2] [Wie mir Herr Dr. Thureau-Dangin liebenswürdigerweise mitteilt, scheint aus einem Texte, den er demnächst in Rev. d'assyriologie zu veröffentlichen gedenkt, hervorzugehen, daß *Šargališarri* ein Sohn *Narâm-Sins* war. Bestätigt sich diese Vermutung Thureau-Dangins, so müßte man die bekannte Stelle Hilprecht, Old babyl. inscriptions Nr. 2, i 1 f. ^{m}*Šar-ga-li-šarri*^{ri} *TUR.DA.TI* ^{da}*En-lil*, aus der man bis jetzt zu schließen pflegte, daß *Šargališarri* der Sohn eines *Da-li-*^{da} *En-lil* war, anders deuten. Vielleicht ist für *TUR.DA.TI* einerseits das sumerische *dumu-tu(d)-da* (siehe z. B. Gudea Statue B, ii 16 f., wo sich Gudea als *dumu-tu(d)-da* der Göttin *Gatumdug* bezeichnet), andererseits das akkad. *dâdu* ‚Liebling, Kind' zu vergleichen (oder *BAR.DA-ti* = *lâti*?? Cf. Gudea Zyl. B, xi 12. An *dâtu* ‚(Besteckungs)geschenk' ist hier wohl schwerlich zu denken). Jedenfalls würde dann diese Stelle *Šargališarri* wohl als ein Kind des Gottes *Enlil*, dem ja die betreffende Inschrift gewidmet ist, bezeichnen.]

[3] Je einmal nennt sich *Šargališarri* ‚König von *Akkad* und des Reiches *Ki-šâr*', bzw. bloß ‚König des Reiches *Kiššâr*'.

ist doch wohl bei einem König, der unter anderem auch das ‚Westland' bekriegte, kaum zu denken?

Zwischen *Narâm-Sin* und *Šarrukîn* sind noch zwei Könige anzusetzen, deren Namen abgebrochen sind. Zu dieser Frage hat sich, noch bevor der Name *Šargališarris* Rev. 4 durch Scheil entziffert wurde, Thureau-Dangin in einem wichtigen Aufsatz („Rois de Kiš et rois d'Agadé") in Rev. d'assyr. IX, S. 33 ff. geäußert. Er nimmt an, daß die zwei fehlenden Königsnamen *Maništusu* und *Ri-mu-uš*[1] sind. Er akzeptiert jetzt nicht nur meine Annahme (siehe Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIII, S. 196, Anm. 1 und Rev. d'assyr. VII, S. 181, Anm. 1), daß der Titel *šàr KIŠ* dieser beiden Könige nicht *šàr Kiš* ‚König von *Kiš*', sondern vielmehr *šàr kiššatim* ‚König der Gesamtheit' zu lesen ist, sondern er geht noch einen Schritt weiter: er lehnt jeden Zusammenhang dieses Titels mit der Stadt *Kiš* ab. Nach seiner Ansicht haben auch die ‚Könige der Gesamtheit' in der Stadt *Akkad* geherrscht. Thureau-Dangin stützt sich hierbei zunächst auf ein Faktum, auf das ich zuerst (Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXI, S. 28 f. und XXIII, S. 196 ff.) aufmerksam gemacht habe, nämlich auf die wichtige Rolle, die die Stadt *Akkad* in der Obeliskinschrift *Maništusus* spielt. Auch ich dachte zeitweilig mit Rücksicht auf die in der Obeliskinschrift *Maništusus* zutage tretenden Verhältnisse daran, anzunehmen, daß *Maništusu* in *Akkad* geherrscht hat. Ich schrieb l. c. XXIII (1909), S. 196: ‚Alle diese vornehmen Baby-

[1] Für den Königsnamen *URU.MU.UŠ* habe ich Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIII, S. 191, Anm. 1 die Lesung *Ri-mu-uš* vorgeschlagen. Gegen diesen Vorschlag hat sich Thureau-Dangin in Rev. d'assyr. VIII, S. 140 f. ausgesprochen; er möchte vielmehr diesen Namen sumerisch, und zwar *Uru-mu-uš* = ‚ma ville est (mon) appui' lesen. Eine Bestätigung meiner Lesung bringt jetzt m. E. der Rev. d'assyr. IX, S. 34 von Thureau-Dangin veröffentlichte Text eines ‚Königs von *Akkad* und der vier Weltgegenden' AO 5474, Rev. III 1: der hier genannte Ortsname , d. i. *Ri-mu-uš*[ki], ist wohl sprachlich mit dem Königsnamen *Ri-mu-uš* identisch. Der Name *Ri-mu-uš* = *Rîmuš* ist m. E. ein Kurzname aus einem Namen wie *Ri-mu-uš-Šamaš* ‚Seine Erbarmung (Erbarmer) ist Šamaš' o. ä. Vergl. Namen wie *Ši-lu-uš*[ki] *Dagan* (bei Genouillac, Tablettes de Drehem, pl. 18, Obv. I 7) und *Ši-lu-uš*[ki] *Dungi* (l. c. Rev. I 1). Ob auch der Name *Ri-mu-iš (?)-mu* (Sohn eines *Narâm-Sin*! OT VIII, 34 a, 17 f.) hierher gehört?

lonier [nämlich: ein Neffe des Königs, ein Sohn des Patesi von *Lagaš*, zwei Enkel des Patesi von *Umma* und ein Sohn des Patesi von *Basime*] werden hier als Bürger von *Akkad* bezeichnet, wohnen also in *Akkad*. *Akkad* erscheint damit geradezu als ein Zentrum von Babylonien, als ein Sammelpunkt der Mitglieder der babylonischen Fürstenfamilien. Man fühlt sich förmlich gedrängt zu der Annahme, daß *Akkad* die Residenzstadt *Maništusus* war.[1] Doch bin ich davon immer (s. ibid.) mit Rücksicht auf die Schwierigkeiten, mit denen diese Annahme damals verknüpft war, abgekommen. Weiter macht Thureau-Dangin mit Recht darauf aufmerksam, daß die Könige *Maništusu* und *Rîmuš* in ihren Inschriften nicht *Zamama*, den Stadtgott von *Kiš*, sondern dieselben Gottheiten, wie die Könige von *Akkad*, anrufen, nämlich vor allem die Gottheiten von *Sippar* und *Akkad*: *Šamaš*, *Innana* und *A.MAL*.

Dieser Lösungsvorschlag Thureau-Dangins ist zweifellos sehr bestechend. Paläographisch paßt *Maništusu* mit seinen ‚schiefen' Formen der Zeichen *ŠÚ*, *DA* und *ID*[1] sehr gut in die Zeit vor *Narâm-Sin* und *Šargališarri*. Andererseits entfällt jetzt, da ja nach dieser Auffassung alle die in Rede stehenden Könige in *Akkad* herrschten, mein früheres Bedenken gegen die Ansetzung des Königs *Maništusu* vor den Königen von *Akkad* *Narâm-Sin* und *Šargališarri*, nämlich der Einwand, daß der wichtigen Rolle, die *Akkad* in der Obeliskinschrift *Maništusus* spielt, nicht Rechnung getragen wurde.

Es bleibt nur die Schwierigkeit (vgl. Thureau-Dangin, Rev. d'assyr. IX, S. 35), daß die spätere babylonische Tradition *Narâm-Sin* für einen Sohn *Šarrukîns* hält. Doch auch diese Schwierigkeit läßt sich vielleicht beheben. Aus dem kreuzförmigen Denkmal nebst seiner späten Abschrift S. 3 geht hervor, daß auf *Šarrukîn* ein Sohn dieses Königs, wohl *Maništusu*, als *šàr KIŠ* folgte (vgl. auch den Namen *Šar-ru-kîn-i-li*, Obel. Maniš. A XII 8). Auf *Maništusu* folgte wohl *Rîmuš*, der jedoch einer Palastrevolution zum Opfer fiel, also vielleicht nicht lange herrschte. Es wäre nun m. E. recht wohl denkbar, daß *Narâm-Sin* ein zweiter Sohn *Šarrukîns* war, der erst

[1] Vergleiche Wr. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. XXIII, S. 200 ff.

nach dem gewaltsamen Tode *Rimuš*, der vielleicht ohne Nachkommen gestorben ist, zur Regierung gekommen ist. Es wäre auch nicht undenkbar, daß *Narâm-Sin* der Anstifter jener Palastrevolution gegen *Rimuš* war. Auf jeden Fall ist m. E. an der Richtigkeit der in Rede stehenden babylonischen Tradition festzuhalten.

Die Reihenfolge der ersten Könige von *Akkad* scheint also nach dem jetzigen Material zu sein: *Šarrukîn*, [*Maništuṣu*, *Rimuš*, *Narâm-Sin*], *Šargališarrî*. Auffällig oder zumindest merkwürdig ist der stete Wechsel der Titel dieser Könige: *Maništuṣu* und *Rimuš* nennen sich ‚Könige der Gesamtheit', *Narâm-Sin* dagegen ‚König der vier Weltgegenden', während sich *Šargališarrî* in der Regel[1] mit dem Titel eines ‚Königs von *Akkad* (*Agade*)' begnügt. Weitere Aufklärungen über die Geschichte der in Rede stehenden Könige müssen wir von der Zukunft erhoffen.

Zu den letzten sieben Königen der Dynastie von *Akkad* ist nur zu bemerken, daß sie uns bis jetzt gänzlich unbekannt waren. Der 7.—10. König herrschten übrigens zusammen nur 3 Jahre.[2] Daß die Dynastie von *Akkad* eine semitische war, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden.

Der Dynastie von *Akkad* geht eine Dynastie von *Uruk* — die erste Dynastie von *Uruk* (vgl. S. 145) — voraus, die bloß aus einem König, dem uns bereits aus anderen Quellen bekannten König *Lugalzaggisi*, besteht. *Lugalzaggisi* löst nach unserem Texte eine Dynastie von *Kiš* in der Herrschaft über Babylonien ab. Er bemächtigt sich von *Umma* aus, wo er nach seinem Vater *Ukuš* Patesi geworden ist, der Hegemonie über Babylonien und macht *Uruk* zu seiner Residenz: er nennt sich ‚König von *Uruk*, König des Landes' (Old babyl. inscriptions Nr. 87, 1 4 f.). Wir wissen auch, daß er die Stadt *Lagaš*, wo damals der König *Urukagina* herrschte, erobert und verwüstet hat. Nach unserer Liste herrschte *Lugalzaggisi*, der zweifellos ein

[1] Vgl. S. 151, Anm. 3.

[2] Daß Rev. 8 *4-bi*, nicht *Za-bi*, zu lesen ist, zeigen die den vorangehenden vier Königsnamen vorgesetzten vertikalen Einzelkeile, die durch *4-bi* eben summiert werden.

Sumerier war, 25 Jahre, worauf die Herrschaft über Babylonien auf *Šarrukîn* übergeht.

Unser Text entscheidet wohl auch die Frage, zu welcher Zeit etwa die Könige *Lugalkigubnidudu* und *Lugalkisalsi*, die sich den Titel ‚König von *Uruk* (und) König von *Ur*' beilegen, anzusetzen sind. Man wird sie jetzt am besten vor *Lugalzaggisi* setzen; nach diesem, als Zeitgenossen der Könige von *Akkad*, wären sie sehr unwahrscheinlich. In die Zeit vor *Lugalzaggisi* gehört auch *Enšagkušanna* ‚Herr von *Šumer* (und) König des Landes', der das ‚böse' *Kiš* bekämpfte, und ein anderer sumerischer König, dessen Name nicht bekannt ist und der mit *Enbi-Ištar*, König von *Kiš*, und mit der Stadt *Kêš* (oder *Upê*?) Kriege führte.

Ein sehr wichtiger Teil unseres Textes ist jener, der dem *Lugalzaggisi*-Abschnitt vorangeht. Vor diesem Könige wurde nach diesem Texte die Hegemonie über Babylonien durch eine Dynastie von *Kiš* ausgeübt, die nach Obv. 18 acht Könige mit 586 Jahren umfaßte. Als Begründerin dieser Dynastie, die auf eine Dynastie von *Kêš* (oder *Upê*?) folgt, erscheint merkwürdigerweise eine Frau, namens *KÙ-Bau*. Ihr Name wird v Rawl. 44, 1 19 durch *Bau ellit* gedeutet; aus dem Omen Cuneif. Texts xxvii, pl. 6, K. 766, 2 f. erfahren wir, daß sie ‚das Land in Besitz genommen hat' (*id mâta i-he-lum*; vgl. Schen., l. c., S. 613). Sie war nach unserem Texte ursprünglich Schankwirtin, gründete die Stadt *Kiš* und wurde in dieser Stadt Königin. Wieso es kam, daß eine Schankwirtin die Beherrscherin Babyloniens geworden ist, erfahren wir leider nicht. Auffälligerweise herrschte *KÙ-Bau* nicht weniger als 100 Jahre. So befremdend diese Zahl ist, so liegt doch bei dem sonstigen nüchternen und vertrauenerweckenden Charakter unseres Textes m. E. einstweilen kein Grund vor, sie für unrichtig, mythisch zu halten. Ganz außerhalb des Bereiches der Möglichkeit liegt sie ja nicht. Auf *KÙ-Bau* folgte ihr Sohn *BÁ.ŠÁ-Sin*; sein Vater, bezw. *KÙ-Baus* Gemahl, der an der Seite dieser Königin lediglich die Rolle eines Prinz-Gemahls gespielt zu haben scheint, wird in unserem Texte überhaupt nicht erwähnt.

Es werden hier insgesamt acht Könige von *Kiš* aufgezählt, die zusammen 586 Jahre geherrscht haben sollen; wenn wir jedoch die einzelnen Posten addieren, so erhalten wir bloß 192 Jahre. Und doch steht die Zahl $60 \times 9 + 10 \times 4 + 6 = 586$ ganz klar im Texte. Dieser auffallende Widerspruch ist bis jetzt nicht befriedigend gelöst worden. Scheil entscheidet sich l. c., S. 620 für die Ziffer 192 (Jahre); Peiser in Orientalist. Literaturzeitung 1912, Sp. 112 f. reduziert 586 Jahre auf 106 (?); siehe ferner Thureau-Dangin in Rev. d'assyr. IX, S. 37. Ich möchte glauben, daß die Zahl der Jahre, 586, richtig ist, daß uns aber die Liste nicht alle Könige dieser Dynastie aufzählt, so daß die acht angeführten freilich nur 192 Jahre ergeben. Eine Bestätigung dieser Auffassung sehe ich darin, daß wir tatsächlich aus anderen Quellen einige Könige von *Kiš* kennen, die in unserer Liste fehlen. Hierher gehört der oben (S. 155) erwähnte König *Enbi-Ištar*, ferner der von *Ĕannatum* von *Lagaš* besiegte König *Al-*[ ], der noch vor *Ur-Ninâ* von *Lagaš* anzusetzende uralte König *Me-silim*, weiter auch der König *Urzage* und der Patesi *Utug*.[1] Diese Herrscher sind zum Teil sicher, zum Teil sehr wahrscheinlich vor *Lugalzaggisi* und *Urukagina* anzusetzen. Andererseits erfahren wir aus unserem Texte, daß die Stadt *Kiš* erst von *KÙ-Bau* gegründet wurde. Ich möchte diese Nachricht wörtlich nehmen, da ja unsere wortkarge Liste schwerlich eine bloße Restaurierung dieser Stadt (ähnlich den Tempelrestaurierungen, die den babylonischen Königen den Anlaß gaben, sich als ‚Erbauer' der betreffenden Tempel zu bezeichnen) erwähnen würde. Eine kleine Ansiedelung mag übrigens schon vor *KÙ-Bau* an diesem Orte bestanden haben; jedenfalls aber spielte vor dieser Königin *Kiš* keine politische Rolle. Es ist also so gut wie sicher, daß es vor *KÙ-Bau* keine Dynastie von *Kiš* gegeben hat und daß daher die obigen

[1] Möglicherweise auch *Lugalkarsi, lugal KIŠ* (Cuneif. Texts III, pl. 1, BM. 12155), und *LUGAL-*[ ], *LUGAL KIŠ* (de Sarzec, Découvertes pl. 3ter, 1); doch ist dies ganz unsicher. Die Schrift (und Titulatur) des Letzteren erinnert lebhaft an *Maništu* und *Rimuš*.

Könige jünger als diese Königin sind. Wir müssen sie daher zwischen *KÙ-Bau* und *Lugalzaggisi* unterbringen.

Es bleibt noch zu erklären, warum diese Könige von unserem Texte nicht erwähnt werden. Ich möchte dies durch die Annahme erklären, daß unsere Liste nur jene Könige erwähnte, die tatsächlich Babylonien ganz oder zum größten Teil, und zwar dauernd, beherrschten. Daß es sich so verhält, geht schon daraus hervor, daß in diesem Texte ganze Dynastien fehlen, und zwar gerade Dynastien, deren Macht nachgewiesenermaßen gewöhnlich nur auf ein kleines Gebiet beschränkt war. So wird hier z. B. die ganze Dynastie von *Lagaš*, die Könige *Ur-Ninâ*, *Êannatum* und *Urukagina* nicht ausgenommen, mit keinem Worte erwähnt. Das Fehlen einzelner Könige bei der Dynastie von *Kiš* wird wohl auf dieselbe Weise zu erklären sein. Unsere Liste übergeht wohl jene Könige von *Kiš*, die nur oder nicht viel mehr als das eigentliche Stadtgebiet von *Kiš* beherrschten, die die Hegemonie ihrer Stadt über Babylonien nicht aufrecht zu erhalten vermochten. Zu diesen Zeiten wird es in Babylonien auch sonst kein mächtigeres, über seine Stadtgrenzen in größerem Ausmaß hinausgreifendes Königtum gegeben haben, so daß die Fiktion einer Kontinuität der Dynastie von *Kiš* aufrecht bleiben konnte. Es sei hier noch darauf hingewiesen, daß wir aus dieser Zeit auch einen Patesi, also wohl abhängigen Fürsten von *Kiš* kennen.

Ich halte somit dafür, daß die Zahl ‚586 Jahre' authentisch, jedoch nicht bloß auf die acht angeführten, sondern auf sämtliche Herrscher von *Kiš* zu beziehen ist. Diese Erkenntnis ist von sehr großer Wichtigkeit für die altbabylonische Chronologie; herrschten die Könige von *Kiš* nicht 192 Jahre (s. oben), sondern fast sechs Jahrhunderte, so gewinnt die Geschichte des alten Babyloniens volle vier Jahrhunderte! Die Königin *KÙ-Bau* und die vorhergehende Dynastie von *Kiš* sind dann um volle vier Jahrhunderte früher anzusetzen, als bis jetzt geschah! Siehe hierzu noch weiter unten.

Die Dynastie von *Kiš*, die ihre Herrschaft über Babylonien durch 586 Jahre hindurch — wenn auch mit langen Unterbrechungen — behauptet hat, erinnert durch ihre Länge an die Dynastie der

Kuššî, die sogenannte 3. Dynastie, die mit ihren 36 Königen durch 576½ Jahre Babylonien beherrscht hat. Wenigstens zum Teil wird die Dynastie von *Kiš* semitisch gewesen sein; dies legen die Namen *Ú-zi-ca-tár*, *I-gúl-dUTU* und *Enbi-Ištar* nahe. Als Zeitgenossen der letzten Könige von *Kiš* haben wir uns die der Dynastie *Ur-Ninâs* angehörenden Herrscher von *Lagaš*, wie auch deren unmittelbare Nachfolger bis zu *Urukaginu* vorzustellen.

Vor der Dynastie von *Kiš* wird Babylonien von einer Dynastie von *Kêš* (oder *Upê*?) beherrscht, von deren Existenz wir bis jetzt nichts gewußt haben. Diese nordbabylonische Dynastie umfaßt sechs Könige mit insgesamt 99 Jahren. Es sind dies die ältesten uns zurzeit bekannten babylonischen Könige. Besonders interessant ist der Name des fünften Königs, *I-šú-il*, der wohl semitisch ist; wir dürfen somit wohl annehmen, daß zumindest die zwei letzten Könige dieser Dynastie Semiten waren. Im übrigen wird es nur ratsam sein, die Rolle, die die babylonischen Semiten in den vorsargonischen Staatenbildungen gespielt haben, nicht allzusehr zu überschätzen. Ihr auf den Stadtnamen *Agade-Akkadu* zurückgehender Name *Akkadû* ‚Akkadier' zeigt, daß sie erst unter *Šarrukîn* und den übrigen Königen von *Akkad* zu einem entscheidenden Einfluß auf die politischen Geschicke Babyloniens gelangt sind.

Daß die Dynastie von *Kêš* (oder *Upê*?), mit der unser Text beginnt, nicht die älteste babylonische Dynastie überhaupt ist, ist so gut wie sicher; unsere Liste würde sonst in ihrer ersten Zeile schwerlich nur einfach konstatieren, daß in *Kêš KALAM.ZI* König geworden ist (vgl. Schnn., l. c., S. 610). —

Sehr wichtig sind unsere Ergebnisse, wie bereits oben bemerkt wurde, für die babylonische Chronologie. Nehmen wir an, daß die erste Dynastie von Babylon, die *Hammurabi*-Dynastie, im J. 2232 v. Chr. zur Herrschaft kam,[1] und nehmen wir ferner an, daß

[1] Siehe Thureau-Dangin in Zeitschr. f. Assyriologie xxi, S. 176 ff. Die Annahme, daß die sogenannte zweite Dynastie nicht ganz für die Chronologie Babyloniens auszuschalten ist, sondern tatsächlich längere Zeit (ca. 168 Jahre?) Babylonien allein beherrschte, scheint mir viel wahrscheinlicher als die Meinung einiger For-

die Dynastie von *Isin* etwa 103 oder 104 Jahre mit der *Hammurabi*-Dynastie gleichzeitig war,[1] so erhalten wir als das Anfangsjahr der 16 Könige umfassenden Dynastie von *Isin*, die nach der Hilprechtschen Königsliste 225½ Jahre geherrscht hat, ungefähr das Jahr 2354 v. Chr. Unmittelbar voran geht die Dynastie von *Ur*, die fünf Könige mit 117 (oder 119?) Jahren umfaßte; sie kam also ca. 2471 v. Chr. zur Herrschaft. Wohl unmittelbar vor der Dynastie von *Ur* herrschte die Dynastie von *Gutium*, von der wir zwei Mitglieder kennen. Leider wird uns die Gesamtdauer dieser Dynastie nicht angegeben. Wir schätzen sie vermutungsweise auf ca. 50 Jahre; viel länger wird diese fremde Dynastie schwerlich über Babylonien geherrscht haben. Sie hätte sich somit ungefähr 2521 v. Chr. (oder kurz vorher) Babyloniens bemächtigt. Ihr geht voran die fünf Könige umfassende II. Dynastie von *Uruk*, die 26 Jahre herrscht, also ca. 2547 v. Chr. aufkommt. Die zwölf Könige umfassende Dynastie von *Akkad*, die rund zwei Jahrhunderte die Hegemonie über Babylonien ausübt, kommt ungefähr 2744 v. Chr. zur Herrschaft. *Lugalzaggisi*, der die I. Dynastie von *Uruk* repräsentiert, gelangt ca. 2769 v. Chr. zur Macht. Vor ihm herrscht in Babylonien die Dynastie von *Kiš*. Wir haben oben gezeigt, daß die in unserem Texte angegebene Gesamtzahl der Jahre dieser Dynastie — 586 Jahre — nicht zu reduzieren, daß sie vielmehr wörtlich zu nehmen ist. Der Beginn der Dynastie von *Kiš* ist somit um 3355 v. Chr., der der unmittelbar vorangehenden, sechs Könige[2] umfassenden Dynastie von *Kiš* (oder *Upê*?) ferner um 3454 v. Chr. anzusetzen. Bis jetzt pflegte man die altbabylonische Geschichte gewöhnlich bis ca. 3000 v. Chr. zurückzuführen. Sie läßt sich jetzt auf Grund unseres Textes — bei unserer Deutung der Jahreszahlen desselben, speziell der der Dynastie von *Kiš* — bis ca. 3500 v. Chr. zurück verfolgen![3]

---

scheint, daß auf die *Hammurabi*-Dynastie unmittelbar die *Kaššû*-Dynastie (= III. Dynastie) folgte. Nach der letzteren Ansicht beginnt die *Hammurabi*-Dynastie ca. 2060 v. Chr. (vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums[2] I/2, S. 341).

[1] Siehe Thureau-Dangin in Rev. d'assyriologie VIII, S. 81 ff.

[2] Darunter bereits wohl zwei Semiten.

[3] Natürlich sind die oben festgestellten Zahlen nur annähernd. Wir wissen

Unsere chronologischen Resultate sind m. E. auch für die Beurteilung des zeitlichen Verhältnisses der babylonischen Kultur zu der ägyptischen von Wichtigkeit. Ed. Meyer schreibt in seiner verdienstvollen und anregenden Geschichte des Altertums[2] I 2, S. 108: ‚Dazu kommt nun als ganz entscheidendes Argument, daß die babylonische Kultur ganz wesentlich jünger ist als die ägyptische, so daß, falls überhaupt eine Beeinflussung stattgefunden hat, dieselbe umgekehrt von Ägypten ausgegangen sein muß.' Und ibid. S. 439: ‚Jedenfalls können, wie früher schon erwähnt, falls Entlehnungen stattgefunden haben, entgegen der in weiten Kreisen herrschenden Meinung, nur die Sumerer die Entlehnenden gewesen sein, da ihre Kultur eben durchweg viel jünger ist als die ägyptische.' Aus unseren obigen Ausführungen ergibt sich jedoch, daß *Šarrukîn* (Sargon) von *Akkad* ca. 2744 v. Chr. und *Lugalzaggisi* von *Uruk* ca. 2769 v. Chr.[1] lebte; sie, wie auch der König *Urukagina* von *Lagaš*, sind also nur etwa um 125—150 Jahre später als der Beginn des Alten Reiches in Ägypten, wenn wir diesen mit Ed. Meyer l. c. S. 17 um 2895 v. Chr. ansetzen. Ist insbesondere unsere Deutung der Zahlen der Dynastie von *Kiš* richtig, so ist diese Dynastie, die dann ca. 3355—2770 v. Chr. herrschte, ungefähr gleichzeitig mit den Thiniten, der 1. und 2. ägyptischen Dynastie, die nach Ed. Meyer l. c. um 3315—2895 v. Chr. anzusetzen sind; die Königin *KÙ-Bau* (ca. 3355 v. Chr.),[2] die Begründerin der Dynastie von *Kiš*, wäre etwa eine Zeitgenossin des Königs Menes (nach Ed. Meyer ca. 3315 v. Chr.),[3] wie vielleicht auch dessen Vorgänger, der uralten Könige ‚Skorpion' und *Narmer*. Und mit der Dynastie von *Kiš*, die nach unseren Ansätzen ca. 3454 v. Chr. zur Herrschaft kam, gelangen wir bereits in die Zeit

ja nicht genau, wie lange die Dynastie von *Gutium* geherrscht hat. Ferner weiß man noch nicht mit Bestimmtheit, ob die *Hammurabi*-Dynastie tatsächlich im Jahre 2232 v. Chr. zur Herrschaft gelangte. Endlich ist auch die Möglichkeit, daß es zwischen den einzelnen Dynastien auch gelegentlich ein kürzeres oder längeres Interregnum gegeben hat, nicht ganz ausgeschlossen.

[1] Doch sei hier noch einmal ausdrücklich auf das S. 155, Anm. 3 Bemerkte hingewiesen.

[2] Nach Breasted, History of Egypt, S. 14 ca. 3400 v. Chr.

der ‚Horusverehrer',[1] in jene Periode der altägyptischen Geschichte, die uns den Anfängen der Hieroglyphenschrift so nahe bringt und in der auffälligerweise der uns von Babylonien her so gut bekannte Siegelzylinder auch — in Ägypten auftaucht. Natürlich waren die Babylonier zur Zeit der Dynastie von *Kiš* ebenfalls bereits im Besitze ihrer Schrift, der Keilschrift; sonst wären ja die genauen Aufzeichnungen unserer Liste über diese durchaus historische Dynastie nicht möglich gewesen. Ferner ist es ebenso sicher, daß wir zu dieser Zeit noch lange nicht am Beginn der altbabylonischen Geschichte stehen; der Dynastie von *Kiš* gingen gewiß noch andere Dynastien voraus. Wurde der altägyptische Kalender im Jahre 4241 v. Chr. eingeführt (Ed. Meyer l. c. S. 102), so können wir schon auf Grund unseres Textes ruhig annehmen, daß auch die altbabylonische Geschichte einmal, wenn die Ruinen Babyloniens so gut durchforscht sein werden, wie die Gräber Ägyptens, ebenfalls bis in das 5. Jahrtausend v. Chr. wird verfolgt werden können. Es spricht zur Zeit nichts dafür, daß die babylonische Kultur jünger ist als die ägyptische, vielmehr alles dagegen.

Unter diesen Umständen kann wohl auch dasjenige, was Ed. Meyer in bezug auf die eventuelle Abhängigkeit der sumerischen Kultur von der ägyptischen bemerkt (siehe oben), nicht zutreffen. Ich glaube im Gegenteil im Anzeiger der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie d. Wissensch. 1910, Nr. 26 gezeigt zu haben, daß speziell der ägyptische Ackerbau allem Anschein nach von dem babylonischen abhängig ist; so dürften die Ägypter den Babyloniern die Kenntnis des wichtigen Emmers,[2] des Biers und der in der alten Landwirtschaft eine so hervorragende Rolle spielenden Hacke verdanken. Auch die Heimat des Siegelzylinders wird viel eher in Babylonien, wo er zu allen Zeiten eine so wichtige Rolle spielt, als in Ägypten zu suchen sein, wo er ja im Laufe der Zeit durch Siegel in Knopf- und besonders Skarabäusform verdrängt wird. Auch sonst scheint es Anhaltspunkte dafür zu geben, daß die ägyp-

[1] Wenn auch nur in den letzten Abschnitt dieser Epoche.

[2] Ob auch der übrigen Getreidearten?

tische Kultur von der sumerisch-akkadischen nicht unbeeinflußt geblieben, also vielleicht jünger als diese ist. Und für diese einstweilen gewiß nur mit äußerster Vorsicht zu verfolgenden Gedankengänge liefert uns jetzt die Scheilsche Liste die notwendige chronologisch-historische Basis.

Zum Schluß seien hier noch unsere chronologischen Ergebnisse in einer Tabelle zusammengestellt:[1]

Dynastie von *Kîš* (oder *Upê*?)	:	ca. 3454—3356 v. Chr.
Dynastie von *Kîš*	:	ca. 3355—2770 v. Chr.
Dynastie von *Uruk I*	:	ca. 2769—2745 v. Chr.
Dynastie von *Akkad*	:	ca. 2744—2548 v. Chr.
Dynastie von *Uruk II*	:	ca. 2547—2522 v. Chr.
Dynastie von *Gutium*	:	ca. 2521—2472 v. Chr.[2]
Dynastie von *Ur*	:	ca. 2471—2355 v. Chr.
Dynastie von *Isin*	:	ca. 2354—2130 v. Chr.
Dynastie von Babylon	:	ca. 2232—1929 v. Chr.

Ur-Engur von *Ur* dürfte um 2471, *Šarrukîn* von *Akkad* um 2744, *Lugalzaggisi* von *Uruk* und *Urukagina* von *Lagaš* um 2769 und *Ur-Ninâ* von *Lagaš* um 2920 v. Chr. anzusetzen sein.[3]

---

[1] Vergleiche zu den folgenden Zahlen auch S. 159, Anm. 3.

[2] Die Annahme, daß diese Dynastie 50 Jahre Babylonien beherrschte, beruht bloß auf einer Vermutung; siehe S. 159.

[3] [Zu S. 151, Anm. 2 sei noch nachgetragen, daß der dort erwähnte wichtige Text von Thureau-Dangin jetzt in Rev. d'assyr. 11, S. 81 ff. veröffentlicht wird. Thureau-Dangin nimmt dort an, daß *Šarrukîn-šarri*, Sohn *Ini-Enlils* (geschrieben *DA-ti-ᵈEn-lil*), ein Enkel *Narâm-Sîns* war. Korrektur-Zusatz.]

Zu den berberischen Substantiven auf *-im*.

Von

Hugo Schuchardt.

H. Stumme *Handb. des Schilh. von Tazerwalt* 33 § 58, 3 hatte in den Substantiven der Form ac^1 ac^2 ic^2 Bezeichnungen von Sammelbegriffen oder Anhäufungen erkannt, und zwar die hier vorliegende Endung *-im* als ein Formativ das sich auch bei Substantiven der Form ac^1 uc^2 ic^2 wiederfinde und an das *-im* des männl. Plur. im Hebr. erinnere. Dazu gab ich *Berb. Stud.* 11 (im 22. Bd. dieser Zeitschr.), 383 Anm. einen kleinen Nachtrag, wobei ich übersah daß W. Max Müller in einer Besprechung von Stumms Buch *Orient. Literaturzeitung* 3 ('00), 266 Anm. 4 auch auf diesen Punkt eingegangen war. Stumme selbst berührt ihn *Zeitschr. f. Assyriologie* 27 ('12), 125 ff. von neuem, aber ohne Vermehrung des Stoffes. Inzwischen hatte ich weitere hierher gehörige oder hier wenigstens zu erwägende Formen gesammelt und lege sie jetzt alle, die früheren einschließend, den Kennern zur Prüfung vor.

tiberrimt tuar. (azdž.) aromatisches Bartgras, andropogon laniger Desf. (Duveyrier *Les Touâreg du Nord* 203, der arab. *lemmâd* in diesem Sinne angibt.)

admim, *idmim* kab., šawi *admam* Weißdorn, crataegus oxyacantha L. Huyoux führt diese Formen als plurallos an, kennt aber doch ein kab. *tidmimtin* als Plur. von einem weibl. Sing. *tidmimt*, der ungebräuchlich sei. Bei Hanoteau und Letourneux *La Kabylie* ^{2}1, 153 findet sich für crataegus laciniata Ucr. kab. *adeumamī* neben *idmim*.

Als arabisch verzeichnet die erstere Form (= aubépine) Beaussier: الصاصاق, mit geringer Abweichung Huyghe (im Šawi-Wtb.): الصاصة; nach H. und L. sind die arab. Entsprechungen von cr. ox. *admam*, *demim*, und hier wird hinzugefügt: ‚couleur de sang' à cause de ses fruits rouges. Der Zusammenhang mit kab. (und šawi) *idim*, *adim*, gew. als Plur. *idam(m)en* Blut (mit hebr. דָּם Plur. דָּמִים wohl urverwandt) scheint selbstverständlich zu sein; dennoch ziehe ich es vor in dem Namen des Baumes hebr. אַרְמֹן Plur. von אָדֹם, rot wiederzufinden. Vgl. kab. (und šawi) *ademdam* rötlich, welches merkwürdig genau dem hebr. אַרְמְדֹם entspricht.

afertakum Plur. *ifertekam* (Masqueray), *afertakom* Plur. *ifertokam* (Cin Kaoui) tuar., ghat. *afertekum* Plur. *ifertekumen* Heuschrecke gehört eng zusammen mit saho *birtâgūta* Plur. -*ūt* Heuschrecke (freilich kann ich nicht feststellen ob es sich um dieselbe Art handelt). Die sonstigen Bezeichnungen dieses Tieres in den berb. Mdd. sind damit und zum Teil auch untereinander nur elementar verwandt, indem die Konsonantenfolgen *b.r(r)*, *m.r(r)* das Geräusch der Heuschrecke oder vielmehr eines Heuschreckenschwarmes darzustellen versuchen: *aberru*, *aberraqu*, *tburrost*, *amerrad*, *temuryi* u. ä.

tagemmimt wargl., šilḥ. *tagâmimt*, atl.-mar. *tagumimt* neben mar.-max. *tigommi* Schluck, Mundvoll vom Verb: wargl. *gemm* (Biarnay 339) = hebr. גמא, aram. גְּמַע, arab. جَمَعَ (Gesenius[18]-Buhl) schlucken, schlürfen. Ebenso ist wohl das -*im* zu deuten in wargl. *tageldimt* Mundvoll, Handvoll, ghedam. *tad,ellimt*; aber stammhaft ist es in kab. *talqimt*, šawi *taleqqimt* vom arab. لُقْمَة Bissen und in kab. *tid,yimt*, *tid,qimt*, *tad,uyumt*, šawi *tad,yimt* | maghr.-arab. جُغْمَة Schluck (Verb: *d,eyem* | جغم)[1]; es gibt auch eine kab. Form *tid,uyrimt* (Huyghe), deren *r* vielleicht aus arab. جُرْعَة Schluck stammt.

agulmim kab. šilḥ., šawi *agalmim*, mzab. *d,elmam*, ghat. tuar. *ad,elmam* (alle mit Plur.) Teich, See, Pfuhl, Bassin. Stumme, sagt, es werde jedem einleuchten daß *agulmim* zu hebr. אֲגַמִּים zu stellen sei; Müller hatte in Klammern hinzugefügt: ‚*lm* für das charakteri-

[1] Vgl. Marçais *Textes arabes de Tanger* 250 f.

stische *aml*', aber damit ist doch das *l* nicht erklärt. Vielleicht hat sich das semitische Wort mit einem andern gekreuzt, etwa mit syr. ܚܘܪܒܐ unkultivierter Boden (Gesenius[18]-Buhl), terra saxea (Brockelmann), neuhebr. chald. חֲלָקָא = חֲלִיקָה (Anhöhe), Tiefe (J. Levy).

agulzim (Plur. *igulzimen*) = *tagulzt* (Plur. *tigulzin*) Šilḥ. Haufen.

agusim (ohne Plur.) kab. Wurzel und Rinde des Nußbaums; im kab.-franz. Wtb. gibt Huyghe auch ‚Nußbaum' als Bed. an. Von hebr. אֱגוֹז Nuß; vom arab. جَوْز Nüsse kommt kab. *d̠uz* dass.

ayanim, *yanim* teils koll., teils mit Plur., weibl. *tayanimt*, *tyanimt*, *taynimt* (mit Plur.) allgemein (das Tuareg ausgenommen) Schilfrohr (phragmites communis Trin.: *tayanimt*, arundo donax L.: *ayanim* nach Han. und Lrr. I, 196). Vom gleichbed. hebr. קָנֶה Plur. קָנִים; Stumme, weist mit Recht Mᴄʟʟᴇʀs אגמים ab. Bemerkenswert erscheint mir das beni-menacer *ayalim*, indem ich hier nicht sowohl die allbekannte Dissimilation *l-m* aus *n-m* erblicke als den Einfluß des Wortes für ‚Stroh': *alim*, *alum*, *lum*, *ulum*, *ulem*. *Agalim* Häcksel würde nach Stumme im Šilḥ. von Tazerwalt neben *alim* Stroh stehen; aber ist es nicht doch bloß eine mundartliche Variante davon, da ja *alim* sonst bestimmter das Kurzstroh bedeutet, für das Langstroh andere Ausdrücke bestehen (s. unter *tayurrimt*)? Natürlich wäre *agalim* das Ältere und es ließe sich dazu šawi *igelman* (so Huyghe im franz.-kab. Wtb. 249. 394. 467; im šawi-franz.: *igelmam* 272) Stroh der Maisähre vergleichen, auch kab. *taulman* scorzonera coronopifolia Desf. (Han. und Lrr. I, 170). Hier wird als arab. Bezeichnung dieser Pflanze *telma* angegeben, doch derselbe Name (*thelma*) auch für das nahe verwandte Geropogon glabrum L.; Basset *La dialecte de Syouah* 77 kennt hierfür *ɔelma* (und *ɔulma* = *ɔaulman*) als znawisch. Im Tuareg heißt das Schilfrohr *al(e)mes* und das könnte mit den genannten Wörtern verwandt sein, ja es ließe sich sogar an *calamus* (-o) als gemeinsame Grundlage denken, haben wir doch auch z. B. kab. *ti-firas-t* Birne von *pirus* (*Berb. Stud.* II, 380).

ayatim (Plur. *iyatimen*) tuar. Sandale. Zu tuar. *iyit* Ledersohle (*Berb. Stud.* II); vgl. bedauje *giḍ'a* Sohle, Sandale von arab. جِلْد (Schuh-, Pferde- und Kamelsohle) nach Reinisch *Bed. Wtb.* 92.

ayellend‚um (Plur. *iyellend‚am*) tuar. Storch neben berb. *bellard‚* usw. | arab. بَلَّارَج dass. (*Berb. Stud.* II, 361 f.).

tayurrimt (Plur. *tiyurrimin*) šilḥ. Grasstoppel. Vgl. kab. *iylel* koll. Getreidestoppel (*tiylelt, tiyellelt, tiyelt* koll. Cypergras), šawi *iylil* koll. Langstroh (im Gegensatz zu *lum* Häcksel; auch ‚paille des marais'), mzab. *iyellel* Langstroh, ghat. *iyalali* Strohhalm.

tahatimt tuar. Ölbaum (Duveyrier 179), tuar. *ahatim* (so ohne Plur. Masqueray), *hatim* (Pl. *ihutam* Motylinski), ghat. *azat‚im* Öl. Von hebr. זַיִת Ölbaum, Oliven, Öl (Plur. זֵיתִים Ölbäume). Für die Vertretung eines *z* durch *h* fehlt es nicht an Beispielen im Tuareg. Dem im Norden verbreiteten *(ez)zit* Öl liegt arab. زَيْت zugrunde.

aḫušim (auch *aḫuššim*) kab. Schnauze, kab. *aḫunšim, aḫušim* Faust. Vgl. kab. *aḫanfuf, aḫenfuš, aḫenšuš,* maghr.-arab. *ḫanfūfe, ḫanšūš* Schnauze. Ähnliche Wortformen derselben oder ähnlicher Bedeutung (bes. ‚Schnabel') verzeichnet Basset *Études sur les dialectes berbères* S. 64 f., denen ich noch mar.-šilḥ. *aqemqum, agemgum,* mar.-maz. *aqemqun* (so mit *n*; alle bei Ch. Kaoui) hinzufüge. Die Umbildung von *-um* (*-uf, -ub*) zu *-im* liegt am Tage; es frägt sich aber ob nicht bei dem *-um* das Arabische irgendwie im Spiele ist. Im maghr. Arabisch finden wir nun in der Tat *qamqūm* Schnabel (Braussira), *qamqūma* Schweinsrüssel (Lerchundi). Das könnte zwar aus dem Berb. entlehnt sein; allein man erwäge allg.-arab. *ḫurṭūm, ḫurṭum* Schnauze, Rüssel, wovon das gleichbed. *birṭūm* (neueres Wort nach Wahrmund) nur eine Entstellung sein wird; über maghr.- u. ägypt.-arab. *zallūme,* span.-arab. *zulúma* (Pedro v. Alc.; *l* bedeutet doppeltes *l*) Elefantenrüssel weiß ich nichts zu sagen (einen begrifflichen Zusammenhang mit Verb oder Substantiv زَلَمَ entdecke ich nicht); stammhaft ist *m* in malt. *geddūm* Schnauze (vom arab. كَدَمَ mit den Lippen oder Vorderzähnen beißen).[1] Ganz ähnlich wie mit diesen Wörtern oder Wortformen für ‚Schnauze' verhält es sich mit andern für ‚Kehle'. Die berb. Mdd. haben dafür: *agerd‚um, tagerd‚amt, tegurżema, tagurd‚amt, angeld‚ema* und das maghr. Ar. *gard‚ūma*

[1] Vgl. noch kab. *agobuš, agamum,* musuk (Zentralafr.) *dbyum* (hausa *bakî*) Schnabel.

(auch malt. *gerzāma*); jene aber überdies nicht bloß *agerd,ud,* sondern auch *igerzi, akerzi, aierzi,* (tuar.) *ad,ureh* u. ä. Anderseits stammt kab. *aḫalqum* (daneben *aḫalquq*) vom arab. *ḫalqūm* (*ḫu-*), das nicht eine bloß maghr. Nebenform zu *ḫalq* ist (letzteres kommt ebenfalls im Berb. als *halug, ahlig* [Basset *Loqmân* 344] vor).[1] Dieses *ḫalqūm* habe ich bei Brockelmann *Vgl. Gramm. der sem. Spr.* 1, 396 umsonst gesucht, nur das entsprechende tigré *ḫelqem* gefunden. Auch über arab. *-ūn* vermisse ich hier 394 f. die erwünschte Auskunft; besonders in betreff von *zeitūn* Oliven. Stumme *Gramm. des tunis. Arab.* 63 § 79 führt *'arżūn* Dattelrispe an; dem entspricht marokk. *'ard,ūn* abgebeerte Traube (bei Lerchundi u. *gajo*). Aber das Wort ist nicht auf das Maghreb beschränkt; das ägypt. Arab. hat *'argūn* Dattelbüschel, und so verzeichnen auch die Wörterbücher des klassischen Arabisch عرجون, daneben عرجود, عرجد Dattelstiel, عرجينة abgebeerte Traube, wohl von عرج und mit dem denominativen Verb عرجن. Daher dann kab. *'ard,un* (Plur. *i'ard,unen*) Dattelbüschel o. ä., auch Schößling und von diesem abgezogen kab. *'ard,* (Plur. *'arad,*; vgl. den Plur. des arab. Wortes: *'arâd,in*), vielleicht beeinflußt durch arab. kab. *'arf* (Palmen)zweig. Dunkler ist das Verhältnis zwischen maghr.-arab. *šalmūn* koll. Beeren der Myrte (Beaussier; auch Dozy *Suppl.* hat aus Daumas das Wort als ‚Namen einer Pflanze') und kab. *ašilmun, ašilamun* Myrte (Hax. und Let. 1, 104. 155), *šilmum, tšilmum* Frucht der Myrte und der Esche, Blüte des Quittenbaumes und der Ulme (Huyghe; doch im franz.-kab. Wtb. Frucht des Quittenbaumes). Der weitere Gebrauch des Wortes wird auch dadurch bestätigt daß für ‚Myrtenbeeren' nicht nur شلمون, sondern auch شلمون الريحان gesagt wird (Beaussier). Ist das *-um* aus *-un* entstanden oder umgekehrt? Mit diesen Formen hängt sicherlich arab. *halmūš* zusammen, wie die Frucht der Myrte in Algerien heißt (Leclerc zu Ibn el-Beiṭâr N. 69 = *Not. et extr. des man. de la B. N.* 23, 1, 70); aber ungewiß ist ob dieses etwas mit šawi *halma* zu tun hat, das Huyghe nur als ‚Namen einer

[1] Vgl. Marçais a. a. O. 267. Stumme bucht am oben a. O. tun. *ḫalqūm* im Sinne von ‚Röhre'; Dozy *Suppl.* hat das Wort als ‚Flaschenhals'.

Pflanze' verzeichnet; das letztere könnte auch zu dem oben S. 165 erwähnten *telma* gehören.

takasdim tuar. Riesenkürbis, cucurbita maxima Duch. (Duveyrier 172). Ich kenne sonst keine Form mit *-im* in den berb. Mdd., sondern nur *taḥsajt, tayṣajt* vom arab. كوسى, كوصاية (s. *Berb. Stud.* 1, 262. 264).

alutim šilḥ. Abfälle, wird von Stumme ohne Plur. angegeben; aber ich finde bei Boulifa als atl.-mar. *alutim* Reisigbündel (fagot) mit dem Plur. *ilutimen*. Stumme$_2$ sagt, man könne ganz gut an פלוטים denken. Mir war das unklar; Rhodokanakis meint, Stumme habe wahrscheinlich an פלט gedacht, das im Mišnisch-hebräischen und Chaldäischen ‚absondern', ‚auswerfen' bedeutet, allerdings auch ‚Überrest', aber den begrifflichen Übergang halte er kaum für möglich. Wie Stumme betrachte auch ich Zusammenhang von *alutim* mit kab. *aluḍ*, šawi, mar.-šilḥ. *luḍ* Kot nicht als ausgeschlossen; aber das letztere führe ich, trotz der Verschiedenheit des Dentals, auf arab. *laṭ* Kot zurück. Daß der Anlaut von פלוטים infolge von Verwechslung mit der berb. Präposition *f* geschwunden sei, ist mir sehr unwahrscheinlich, ganz abgesehen davon daß dies nicht die ursprüngliche Gestalt der Präposition ist; und dafür läßt sich auch berb. *imi* Mund nicht als Stütze anführen das ‚gewiß auf ein *fimi* zurückgeht' (einerseits ist das *m* im Semitischen wohl sekundär, anderseits das berb. Wort mit dem gleichbed. *mə* des Songhai verwandt).

timeḍ,erdim kab. brennende Waldrebe, clematis flammula L., (Has. und Lit. 1, 130). Man könnte hier ein Partizip von arab. جرد (auch kab *ḍ,ered*) erblicken: ‚entrindend' oder ‚entrindet'; näher aber liegt doch der Name des Flusses *Meḍ,erda* (lat. *Bagrada*). Ein anderer kab. Name derselben Pflanze ist *tuzzimt* (so a. a. O.), daneben hat Hutuma auch *tazimt*.

ṣaqlimt (Plur. *iqlam*) beni-menacer Oberschenkel (*Jā* '85, 1, 160), šawi *tad,ḥalumt* Hinterer. Von hebr. חֹלְיָה* Dual חֲלָאַיִם Hüfte, Lende, arab. خصر Taille, خاصرة, خاصارة Hüfte, Weichen. Die Vertretung von *ḥ* teils durch *ḥ*, teils durch *q* ist befremdlich; doch bietet Basset *Dial. berb.* 57 ein Beispiel für die erstere, und die letztere wiederholt sich bei demselben Wort in kab. *tiqesrit* Hüfte,

Hinterteil eines Tieres. *S* für das unberberische *ṣ* erregt kein Bedenken; *d*, wird aus einem sinnverwandten Worte stammen.

arḍelim, areḍlim, aredrim, anṭrim (alle koll.) kab. wilde Kirschen, Kirschen im allg.; dazu gehört *taredrimt* (mit Plur.) als Bezeichnung des Baumes oder der Frucht.

askim, iskim, skum, (Hax. und Lrr. 1, 189) *isekkim* kab., šawi *asekkum, skum,* mar.-šilḥ. und -maž. *essekkum* (also mit arab. Artikel); ‚Bougie, Kibdana, Guela'ïa *askoum*, Haraoua *asekkoum*; Ouarsenis *thasekkoumt*, Djerid *tasekkoumt'* Marçais *Quelques observations sur le Dict. . . . . de* Beaussier (SA) 36. Daher maghr.-arab. *sekkūm, skum* (koll.), *sekkūme* (Sing.), talm. אסכום (l. Löw *Aram. Pflanzenn.* 53 N. 26). Ich sehe in dem berb. Wort das hebr. שִׁבִּים Dornen vom Sing. שִׁךְ* = arab. شَوْك (kab. šawi *šuk* Dornen). Löw a. a. O. führt als berberisch d. h. doch maghr.-arabisch an: شوك الهليون eig. Dornen des Spargels.

atarzim tuar. nitraria tridentata Desf. (Duveyrier 175); = arab. غَرْدَق (bei Ibn el-Baiṭār غرقد), das aber öfter als eine Jasminart, lycium afrum L. bestimmt wird (s. Dozy *Suppl.*).

atermum (Plur. *itermam*) kab. Hinterbacken; dasselbe wird im Šawi durch die Singularform *tarma* (Plur. *tarm[a]uin*) bezeichnet. Von maghr.-arab. تَرْمَة Dual تَرْمَيْن (s. Marçais *T. a. de Tanger* 244).

aẓalim (koll.) šilḥ. (Stumme, Cid Kaoui), šilḥ. *taẓalimt* (Sing.) (Cid Kaoui), kab. *izlim, izlam* (Plur. *izlamin*), dž.-nef. *zalim* (Plur. *izalimen*). Von hebr. בְּצָלִים Plur. zu בֶּצֶל*; die andere wohl weiter verbreitete berb. Form *bṣel* o. ä. geht auf arab. بصل zurück. Ich hatte Umdeutung des sem. *ba-* in den berb. Artikel *ya-* (daraus *u-*, so Stat. ann.; *a-* Stat. abs.) angenommen; Stumme$_2$ erwähnt das nicht, er behauptet daß das *b* nur deshalb unterdrückt wurde weil der Libyer in ihm die Präposition *b* des Phönizischen erblickte. Aber dann hätte der Libyer das Phönizische genug gekannt um solchen Mißverständnissen zu entgehen; da ist es noch eher denkbar daß er im Anlaut eines phönizischen Wortes eine libysche Präposition wahrzunehmen meinte (s. oben *alutim*).

azuzim, *zuzim* (koll.) plantago serraria L. (Huyghe; Han. und Let. 1, 181).

Diese Wörter zerfallen natürlich in verschiedene Gruppen oder sie geben wenigstens verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten Raum. Punische Plurale drangen ins Libysche ein und lebten als Kollektiva oder als Singulare fort, besonders Pflanzennamen (vgl. gr. *σκάμμος* = aram. שִׁקְמִין). Von den zahlreichen bei Dioskorides im Plural gebuchten punischen Pflanzennamen (*αμουνιμ*, *ασπρεσμουνιμ*, *αχιουσιμ* usw.) vermag ich allerdings keinen im Berberischen wieder zu entdecken; in einer Reihe von Fällen aber steht das Hebräische für das Punische gut: *admim*, *agusim*, *ayanim*, *tahatimt*, *askim*, *azalim*. Es werden dadurch kulturgeschichtliche Beziehungen beleuchtet; mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich sagen daß der Anbau des Nußbaums, des Rohrs, des Ölbaums, des Spargels, der Zwiebel (die aber schon den alten Ägyptern bekannt war) durch die Punier eingeführt oder gefördert wurde. Man beachte die arab.-hebr. Dubletten. Auch wo sich keine hebräischen Entsprechungen nachweisen lassen, mochte dieses -im, wenn es nicht doch ursprünglich war, analogisch erwachsen sein: *tiberrimt*, *tayurrimt*, *timed‚erdim*, *ardelim*, *atarzim*, *azuzim*. An hebräische Plurale anderer Bedeutungsklassen schließen sich an: *agulmim*, *Jaqslimt*. Schließlich dürfte -*im* oder, was zunächst als lautliche Variante aufzufassen sein wird, -*um* als Kollektivendung weit um sich gegriffen haben; die Silbe wird als Endung unmittelbar dadurch erwiesen daß eine gleichwertige Form ohne sie besteht: *afertakum*, *tagemmimt*, *agulzim*, *ayatim*, *ayellend‚um*, *alutim*, *atermum*; ohne kollektiven (oder dualischen) Sinn: *agerd‚um*, *ahut‚im*.

Konkordanz der Gāthās des Majjhimanikāya.[1]

Von

R. Otto Franke.

M $7^{3\,a-b}$ (s. 7^{3}) auch zitiert in Sum. i. 139 *Suddhassa ve sadā phaggu*
suddhass' uposatho sadā.

7^{3} (i. 39) *Suddhassa ve sadā phaggu*
suddhass' uposatho sadā ($^{a+b}$ s. bes.)
suddhassa sucikammassa
sadā sampajjate vataṃ.

Vgl. Dutr. C^{to} x *śudhasa hi sada phigu*
śudhasa (?) posadh[o sada]
\+ C 29 *śudhasa suyi[kamasa]*
*. . . su samajati vata.**

* Cfr. Franke *ZDMG.* LX. 484 f.

12 (i. 79) *So tatto* (C *sotatto*) *so sino* (M *so sino c'eva*, A *so sito*, C *sosino*) *eko* (nur Siam. Ausg.)
eko bhiṃsanake vane
naggo na c'aggim āsino
esanāpasuto muniti.

= J. 94*, wo * *Sotatto sosito* und ohne *eko*, sonst keine Abweichung.

* Schon von Trenckner M. i. p. 536 verglichen.

26^{1-11} (i. 168—171) = MV. i. 5. 3 + 5. 7 + 5. 12 + 6. 8. + 6. 9 und alle Einzelparallelen s. *WZKM.* XXIV. 27—32 und 225—231.

[1] Zu den Abkürzungen (s. Bd. XXIV. 21 ff.) ist hinzuzufügen: Vm = Visuddhimagga, nach den noch ungedruckten Gāthā-Exzerpten H. C. Warren-Lanman's.

Es sind aber folgende abweichende Lesarten der Siames. Ausgabe des M. (Siam. Trip. II. 4. 308 ff.) nachzutragen:

In M. 26 [14] *°buddho,* [2c+d] *dakkhanti tamokhandhena āvutā.*

26 [4a] *sokāvakiṇṇaṃ janatammapetasoko.*

26 [5b] *satthāvāha,* [a] *desetu.*

26 [9a] ohne *Brahme.*

26 [6a+b] auch = Turfan-Dharmapada, Ms. Š 75 der dritten Turfan-Expedition (Pischel, Sitzungsber. k. pr. Ak. Wiss. 1908. 970).

Sarvābhibhūḥ sarvavid eva cāsmiṃ
sarvaiś ca dharmaiḥ sa.

(Turfan-Dhp. setzt also wohl die Lesung von Mvu. III. 326 voraus!) Weitere abweichende Lesarten der Siam. Ausgabe:

26 [7b] *anuppalitto,* [a] *sabbañ°.*

26 [9a] *Ahaṃ hi.*

26 [10d] *ahaññiṃ.*

34 [1a] (I. 227) *Ayaṃ loko paraloko* (A *paraṃloko*)

* = SN. v. 16 [2] (1117) [a] *Ayaṃ loko paro* (C[ab] B[a] *para*) *loko*

* = N[a]. XVI [4a] (180) = [5a] (181) *Ayaṃ loko paro loko.*

34 [2b] (I. 227) *Sabbaṃ lokaṃ abhiññāya*

= A IV. 23. 3 [1a] (II. 24) *Sabbaṃ lokaṃ abhiññāya*

= It. 112 [1a] *Sabbalokaṃ abhiññāya.*

34 [2b] *sambuddhena pajānatā.*

Mvu. I. 193. 1[b] und III. 388. 12[b] *saṃbuddhena prajānatā.*

Vgl. [b] einer G. in Vin. I *sambuddhena pakāsitā.*

34 [2d] s. unter SN. III. 3 [5] (454) [b], *ZDMG.* LXIII. 569, und zu Divy. (s. ebenda) vgl. M. 75[d] (I. 508 ff.), s. unten p. 183. Auch = Udānavarga VIII [15b].

34 [3b] (I. 227) s. *ZDMG.* LXIII. 585 unter SN. III. 6 [33] (542) [b].

49 [1a] etc. (s. 49 [1a+b] und 49 [1]) auch = Ras. 22 (nach Lanman zu Vin.).

49 [1a+b] etc. (s. 49 [1]) = J. 258 [1a+b] *Yāvatā candimasuriyā* (B[1] °*su*°) *pariharanti**
disā bhanti virocamānā

= Dhp. A. 161 [1a+b], wo aber * ohne v. l., und in [b] *virocanā.*

* Fausböll hat das Wort *pariharanti* eingeklammert, was aber wahrscheinlich nicht berechtigt ist.

49[1] (s. 328) *Yāvatā candimasuriyā pariharanti* (C *vicaranti*) ([a] s. bes.)
disā bhanti virocanā ([a+b] s. bes.)
tāva sahassadhā loko
ettha te vattati vaso.

= Smp. I. 55[1], wo aber [a] ohne die v. l. von M.

= J. 6. Komm. I. 132 *Yāvatā candimasuriyā*
pariharanti virocanā
tāva sahassadhā loko
ettha te vattati (C[b] *vattatīti*) *vaso.*

= Vm. VII *Yāvatā candimasuriyā pariharanti*
disā bhanti virocamānā
etc. = M.

49 [2a+c+d] (I. 328) *Paroparā* (C °*rovar*°) *ca jānāsi* ([a+d] s. auch bes.)
* *itthabhāvaññathābhāvaṃ* ([c] s. auch bes.)
sattānaṃ āgatiṃ gatiṃ ([a+d] s. auch bes.)

vgl. Thag. [917a–c] *Cutūpapātaṃ jānāmi*
sattānaṃ āgatiṃ gatiṃ
itthabhāvaññathābhāvaṃ.

49 [2a+d] (s. 49 [2a+c+d]) vgl. auch Mvu. I. 9. 1 + 2[a] *Imaṃ lokaṃ pāralokaṃ*
satvānām āgatiṃ gatiṃ
cyutiupapattisaṃsāraṃ
II. 359. 12 *cyutopapādaṃ jānāti*
sarvasatvāna nāyako.

49 [2c] etc. (s. 49 [2a+c+d]) = A IV. 9 [1c] (II. 10); It. 15 [1c]; 95 [2a]; 105 [1c]; SN. III. 12 [6] (723) [c]; [11] (740) [c]; [29] (752) [c] etc.
S. *ZDMG.* LXIV. 46 und 50 f.

49[3] (I. 330) *Bhave vāhaṃ* (A *cāh*°) *bhayaṃ disvā*
bhavañ ca vibhavesinaṃ (Siam. Ausg. °*inaṃ*)
*bhavaṃ nābhivadiṃ kiñci**
nandiñ ca na upādiyiṃ (A und Siam. Ausg. °*yaṃ*).

* So beide Mss. A und M und der Komm., Trenckxxx hat trotzdem die Konjektur *kañci* in den Text gesetzt.

= einer G. in Vm. XII,* wo aber in [a] *cāhaṃ*,
in [b] *vibhavesinaṃ* (?),

in [a] *kiñci* wie in den Mss. von M.,
in [d] *upādiyaṃ*.

* Schon verglichen von Lanman (zu Warren's Vin.-Materialien).

= einer G. im Turfan-Dharmapada (Pischel a. a. O., p. 980, No. 32) *Bhave cāhaṃ bhayaṃ dṛṣṭvā*
bhūyaś ca vi[bhave] . . .
. . *d bhav[aṃ] nābhinande.*
nandi ca vibhavena me.

50[1–22] (I. 337 f.) = Thag. [1187–1208] *

* Schon festgestellt von Tawney M. I. 558. Vgl. dann auch Windisch, Māra und Buddha 156—160 (= Abh. der k. sächs. Ges. der Wiss., Bd. xxxvi, resp. Abh. der philol.-hist. Cl. der k. sächs. Ges. der Wiss., Bd. xv, No. iv, Lpz. 1895).

Im Einzelnen:

50[1] (I. 337) *Kidiso nirayo āsi*
yattha Dūsi apaccatha
Vidhuraṃ sāvakaṃ āsajja
Kakusandhañ (Siam. Ausg. *Kakkusandañ*) *ca brāhmaṇaṃ.*

= Thag. [1187], wo aber in [b] *Dussi* nach Ms. A, mit v. l. BC *rūpi*,
in [c] *Vidhūraṃ* in allen Mss.*

* Oldenberg hat *Vidhuraṃ* in den Text gesetzt.

Vgl. auch M 50 [2c–f] etc., s. dort.

50[2] (I. 337) *Sataṃ asi ayosaṅkū*
sabbe paccattavedanā
Idiso (Ma *iti so*) *nirayo āsi*
yattha Dūsi apaccatha
Vidhuraṃ sāvakaṃ āsajja
Kakusandhañ (Siam. Ausg. *Kakkusandañ*) *ca brāhmaṇaṃ* ([a–f] s. bes.).

= Thag. [1188], wo aber in [a] *satam*, was wohl *sataṃ* heißen soll, wie A hat, mit v. l. C *mataṃ*, B *amataṃ*,
[c] ohne v. l.,

in [d] *Dussī* (nach A) mit v. l. BC *rūpi*,
in [e] *Vidhuraṃ* (nach B) mit v. l. AC *Vidhūraṃ*.

50 [2c–f] etc. vgl. 50 [1].

50 [2a+b] etc. (s. 50 [2a–e] und 50 [4]) vgl. Dhp. [75c+d]
evaṃ etaṃ (in 2. Ausg. v. l. B[c] *etaṃ*) *abhiññāya* (in 1. Ausg. v. l. B *abhiṃññāya*)
bhikkhu Buddhassa sāvako.
= [a+b] einer G. in Vm. xix.

50 [2a–c] etc. (s. 50[2]) vgl. A vi. 54. 9 [5a+b+8a] (iii. 373)
Yo c'ekaṃ diṭṭhisampannaṃ
bhikkhuṃ (om. M 6) *buddhassa sāvakaṃ* (T *buddhassāva*°).
tādisaṃ bhikkhuṃ āsajja.

50[3] (i. 337) *Yo etaṃ abhijānāti* ([a–c] s. bes.)
bhikkhu Buddhassa sāvako ([a+b] und [a–c] s. bes.)
tādisaṃ bhikkhuṃ āsajja ([a–c] und [c+d] s. bes.)
Kaṇha (v. l. A hier und an allen parallelen Stellen außer zwei und Ma hier und [5d] *Kaṇhaṃ*)
dukkhaṃ nigacchasi ([c+d] s. bes.)
= 50 [5. 7] (i. 337), [9. 11. 15. 17] (i. 338).
= Thag. [1189], ohne Abweichung, = [1191. 1193. 1195. 1197. 1201. 1203].

50 [3b] s. 50 [2a+b], 50 [2a–c] und 50 [3].

50 [3a] s. 50 [3a–c], 50[3] und 50 [3c+d].

50 [3c+d] etc. (s. 50[3]) = Thag. [25c+d] *tādisaṃ bhikkhuṃ āsajja*
Kaṇha dukkhaṃ nigacchasi.

50 [4a] etc. (s. 50[4]) vgl. SN. v. 11 [1] ([1092])[a] = N[c]. xi [1a] (130) = [3a] (134) *Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṃ* (*icc āyasmā Kappo*), und SN. v. 11 [2] ([1093])[a] = N[c]. xi [3a] (134) = 4[a] (135) *Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṃ* (*Kappā ti Bhagavā*).

50[4] (i. 337) *Majjhe sarassa tiṭṭhanti* ([a] s. bes.)
vimāna kappaṭṭhāyino (A *°ṭṭhā°*)
veḷuriyavaṇṇā rucirā ([c] s. bes.)
accimanto pabhassarā ([d] s. bes.)

acchará tattha (Siam. Ausg. *tattha acch°*) *naccanti puthu* (Siam. Ausg. *°ū*) *nānuttaraṇṇiyo.*

= Thag. [1139], wo aber [a] *Majjhe sāgaramiṃ ti°*,
in [b] *kappaṭṭhāyino*,
in [c] *puthū*.

50 [4 a] etc. (s. 50 [4]) vgl. J. 541 [157 c] *veḷuriyārucirā citrā.*

50 [4 d] etc. (s. 50 [4]) vgl. J. 546 [186 b] (VI. 448) *accimantā* (C [bc] *°nti*) *pabhassarā.*

J. 545 [88 b] (VI. 279) *accimantaṃ pabhassaraṃ.*

50 [5] und Einzelstücke (I. 337) s. unter 50 [3].

50 [6] (I. 337) *Yo ve* (v. l. M a *Yo va*, M b und Siam. Ausg. *Yo ca*)
Buddhena cudito ([a+c+d] s. bes.)
bhikkhusaṅghassa (Siam. Ausg. *°saṃgh°*) *pekkhato*
([b] s. bes.)
Migāramātu pāsādaṃ
pādaṅguṭṭhena kampayi ([a+c+d], [c+d] und [d] s. bes.).

= Thag. [1132] *Yo ve buddhena codito*
bhikkhusaṃghassa pekkhato
etc. genau = M.

50 [2a+c+d] auch zu vgl. Thag. [1164a+c+d] *Codito bhāvitattena*
Migāramātu pāsādaṃ
pādaṅguṭṭhena kampayiṃ (BC *°yi*)

Und Thag. [1164a] wieder = PV II. 9 [63a] (in ParDip. III. 138 aber II. 9 [67a]) *Codito bhāvitattena* (mit v. l. *°ttena*, im Text als v. l. B, in ParDip. CD; S_1)
= DhpA. 451 [6a].

Und Thag. [1164a+b] = *Codito bhāvitattena*
saṃvegantimadhārinā

Vgl. VV. 21 [2a+b] (II. 4 [2a+b])
Coditā bhāvitattena (in ParDip. IV. 106 mit v. l. S_2 *°ttena*)
saṃvegantimadhārinā

50^{6b} etc. (s. 50^{6}) vgl. B. XXVI ^{6b} *bhikkhusaṅghassa majjhato.*
Dip. XIX ^{11b} *bhikkhusaṃghassa bhāsato.*

50^{6c+d} etc. (s. 50^{6} und 50^{6a+c+d}) vgl. auch M. 50^{8a+b} etc., s. dort.

50^{6d} etc. (s. 50^{6}, 50^{6a+c+d} und 50^{6c+d}) vgl. auch
Divy. XXVII ^{60b} (395) *pādāṅguṣṭhena kampitam.*

50^{7} (I. 337) und Einzelstücke s. unter 50^{3}.

50^{8a} etc. (s. 50^{8a+b} und 50^{8}) vgl. auch 50^{10a}, s. dort.

50^{8a+b} etc. (s. 50^{8}) s. unter 50^{6c+d}.

50^{8} (I. 337) *Yo Vejayantaṃ* (Siam. Ausg. °*nta*) *pāsādaṃ* (° s. bes.)
pādaṅguṭṭhena kampayi ($^{a+b}$ s. bes.)
iddhibalen' upatthaddho (v. l. M °*balena pakkhandho*,
Siam. Ausg. °*na patthaddho*) (^{a} s. bes.)
saṃvejesi ca devatā.
= Thag. ^{1194} *Yo Vejayantapāsādaṃ*
etc. ohne Abweichung, nur ° ohne die v. l.
von M.

50^{8c} auch = Thag. ^{1056c} *iddhibalen' upatthaddho.*

50^{9} (I. 338) und Einzelstücke s. unter 50^{2}.

50^{10a} etc. (s. 50^{10}) s. unter 50^{8a}.

50^{10} (I. 338) *Yo Vejayante* (v. l. M und Siam. Ausg. °*nta*) *pāsāde*
(^{a} s. bes.)
Sakkaṃ so paripucchati
api āvuso (v. l. M *Vāsava*) *jānāsi*
taṇhakkhayavimuttiyo (^{b} s. bes.)
tassa Sakko viyākāsi (v. l. A *vyākāsi*)
pañhaṃ (Siam. Ausg. *paṇh*°) *puṭṭho yathātathaṃ*
(Siam. Ausg. °*ākathaṃ*) ($^{e+f}$ s. bes.).
= Thag. ^{1196}, wo aber in ^{a} *Vejayantapāsāde*,
und ^{d} und ^{e} ohne die v. l. von SN.

50^{10d} vgl. auch A. III. 89. 2^{3b} (I. 236) *taṇhakkhayavimuttino*,
und A. IV. 38. 5^{2b} (II. 42) = It. 55^{2b} *taṇhakkhayavimuttino*
(in It. so nach DEPPa mit v. l. A °*vimuttito arahato*,
CM °*vimuttiyā*, B °*kkharāvimuttiyā*).

50^{10a+f} etc. (s. 50^{10}) vgl. auch $^{12a+b}$ etc., s. dort.

Vgl. ferner SN. v. 18^4 $(^{1137})^{a+b}$

Tesaṃ Buddho viyākāsi (C^{2b} *vyā°*, B^{2b} *byā°*)
pañhe puṭṭho yathātathaṃ.

= N^c. XVIII $^{5a+b}$ = $^{8a+b}$ (202) *Tesaṃ Buddho byākāsi*
pañhaṃ puṭṭho yathātathaṃ.

50^{11} (I. 338) etc. und Einzelstücke s. unter 50^3.

50^{12} (I. 338) *Yo Brahmānaṃ paripucchati*
Sudhammāyaṃ (A *°ya*) *abhito sabhaṃ*
ajjāpi te āvuso diṭṭhi
yā te diṭṭhi pure ahū (M und Siam. Ausg. *ahu*)
passasi vitivattantaṃ
Brahmaloke pabhassaraṃ ($^{c-f}$ s. bes.)

= Thag. ^{1136} *Yo Brahmānaṃ paripucchati* (so nach BC, nur *pucchati* A)
Sudhammāyaṃ (so nach B; A *°mmā[naṃ]*
yaṃ, wo *naṃ* ausgestrichen ist; C *°mmā-*
naṃ) *abhitosabhaṃ* (so nach BC; *ṭhito*
sabhaṃ A)
ajjāpi te āvuso sā diṭṭhi
yā te diṭṭhi pure ahū
etc. genau = M.

50^{12c-f} etc. (s. 50^{12} und $50^{12c-f+13c+d+14}$) vgl. auch $^{13c+d+14a+b}$, s. dort.

$50^{12c-f+13c+d+14}$ (s. respektive 50^{12}, ^{13} und ^{14}) auch

= S. VI. 1. 5. 12 + 13 (I. 145) *Ajjāpi te āvuso sā diṭṭhi*
yā te diṭṭhi pure ahu
*passasi vitivattantaṃ**
brahmaloke pabhassaraṃ.
Na me mārisa sā diṭṭhi
yā me diṭṭhi pure ahu
*passāmi vitivattantaṃ**
brahmaloke pabhassaraṃ

sāhaṃ (S[1-2] *sohaṃ*) *ajja*
kathaṃ vajjaṃ
ahaṃ nicco mhi sassato.[**]

* *vitivattantaṃ* gedruckt, ist aber wohl Druckfehler.

** Diese Entsprechung hat schon Trenckner M i. 559 notiert.

50[13a+b] etc. (s. 50[13]) s. unter 50[10c+f].

Vgl. auch SN. III. 9[7] (S[100]) [a+b] = M 98, s. *ZDMG.* LXIV. 16.

50[13] (I. 338) *Tassa Brahmā viyākāsi*
anupubbaṃ yathātathaṃ (Siam. Ausg. °*kathaṃ*)
([a+b] s. bes.)
na me mārisa sā diṭṭhi
yā me (v. l. M *yā 'yaṃ me*) *diṭṭhi pure ahū* (Siam. Ausg. °*u*) ([c+d] s. bes.).

= Thag. [1199] *Tassa Brahmā viyākāsi*
pañhaṃ puṭṭho yathātathaṃ
na me mārisa sā diṭṭhi
yā me diṭṭhi pure ahū.

50[12c+d] s. auch unter 50[12c–f] und unter 50[12c–f+13a+d+14].

50[12c+d+14a+b] s. unter 50[12c–f].

50[13c+d+14] s. unter 50[12c–f+13c+d+14].

50[14a+b] etc. (s. 50[14]) s. auch unter 50[12c–f].

50[14] (I. 338) *Passāmi vitivattantaṃ*
Brahmaloke pabhassaraṃ ([c+b] s. bes.)
so 'haṃ ajja kathaṃ vajjaṃ
ahaṃ nicco (Siam. Ausg. *nīco*) *'mhi sassato.*

= Thag. [1200], wo nur in ° *'ham* abweicht,
und s. unter 50[12c–f+13a+d+14].

50[15] (I. 338) etc. und Einzelstücke s. unter 50[2].

50[16] (I. 338) *Yo Mahāneruno kūṭaṃ* (v. l. M *Mahāmerusela-kuṭaṃ*)
vimokhena (Siam. Ausg. °*mokkh*°) *aphassayi* (AC *apassasi*, M *apassayi* oder *aphassayi*?)
vanaṃ Pubbavidehānaṃ
ye ca bhūmisayā narā.

= Thag.[1202] *Yo Mahāneruno kūṭaṃ*
vimokkhena apassayi (A *aphassayi* korr. zu *apassayi*, B *aphassaya*, C *apassayi*),
das Übrige = M.

50[17] (I. 338) etc. und Einzelstücke s. unter 50[3].

50[18] (I. 338) *Na ve* (v. l. M *ca*) *aggi cetayati*
ahaṃ bālaṃ (AM *bālo*) *ḍahāmi* (M *ḍ°*) *ti* (Siam. Ausg. *°miti*)
bālo ca (A *va*) *jalitaṃ aggiṃ*
āsajjana (AMb *°naṃ*) *sa* (M *u*) *ḍayhati.*

= Thag.[1204] *Na ve aggi cetayati*
ahaṃ bālaṃ ḍahāmiti
bālo ca jalitam aggiṃ
āsajja naṃ paḍayhati.

50[19] (I. 338) *Evam eva tuvaṃ* (AM *tvaṃ*) *Māra*
* *āsajjana* (AMb *°naṃ*) *Tathāgataṃ* (b s. bes.)
sayaṃ ḍahissasi attānaṃ
bālo aggiṃ (Siam. Ausg. *°i*) *va samphusaṃ.*

= Thag.[1205] *Evam eva tuvaṃ Māra*
* *āsajja naṃ tathāgataṃ*
sayaṃ dahissam attānaṃ
bālo aggiṃ va samphusaṃ (B *sampuyaṃ*, C *saṃmbuyaṃ*).

50[19b] auch = CV. VII. 4. 8[3b] = It. 89[5b], s. *WZKM.* XXIV. 265; und = M. 50[20b] etc., s. ebenda und M. 50[20].

50[20a] etc. (s. 50[20]) vgl. auch A VI. 54. 9[5f] (III. 373) *apuññaṃ pasave naro.*

50[20] (I. 338) *Apuññaṃ pasavi Māro* (v. l. M *°ra*) (a s. bes.)
āsajjana (AMb *°naṃ*) *Tathāgataṃ* (b s. bes.)
kin nu (M *kinti*) *maññasi pāpima* (c s. bes.)
na me pāpaṃ vipaccati.

= Thag.[1206] *Apuññaṃ pasavi* (B *passavi*, AC *passāmi*)
Māro

āsajja naṃ tathāgataṃ
kiṃ nu maññasi pāpima
na me pāpaṃ vipaccati.

= S IV. 2. 8. 8[3] (I. 114) *Apuññam* pasavi* (SS °*ci*) *Māro*
āsajjanaṃ (S[2] °*na*, S[1] *asajjana*)
*Tathāgatam***
kiṃ nu maññasi pāpima
na me pāpaṃ vipaccati (SS *na me*
te pā° v°).

* *u* kann Fehler des Herausgebers oder Druckversehen sein, nach vielen anderen analogen Fällen in S. zu schließen.

** Es ist °*si* gedruckt, was aber offenbar Druckfehler ist.

50[20b] etc. s. auch unter 50[12b].

50[20c] vgl. auch des Anklanges wegen mit J. 546[37a. 183d] (VI. 436 und 463) *kiṃ nu maññanti paṇḍitā.*

50[21a+b] etc. (s. 50[21]) vgl. auch J. 540[36a+b]
Tadā hi pakataṃ pāpaṃ
cirarattāya kibbisaṃ,
weil auch da *pāpaṃ* das Wort *cirarattāya* nach sich und also für dieses offenbar als Stichwort gewirkt hat.

50[21] (I. 338) *Karoto ciyati* (M °*to te nijiyati*, A °*to casati*)
pāpaṃ
cirarattāya (A *cirattāya*, M *visattāya*) *Antaka*
(Siam. Ausg. *kandati*) ([a+b] s. bes.)
Māra nibbinda Buddhamhā
āsaṃ mā kāsi bhikkhusu.

= Thag. 1207 *Karato te niyyate pāpaṃ*
cirarattāya Antaka
Māra nibbinda (Siam. Ausg. *nibinda*) *Buddhamhā*
āsaṃ mā kāsi bhikkhusu (Siam. Ausg. °*āsu*).

50[22] (I. 338) *Iti Māraṃ asajjesi** (so die v. l. M., *asaddhesi* A, *atajjesi* Siam. Ausg.**)
bhikkhu Bhesakaḷāvane (Siam. Ausg. °*lā*°) ([b] s. bes.)

* *tato so dummano yakkho*

* *tatth' ev' antaradhāyatha* ([c-c] und [d] s. bes.).

* Trenckner hat die Konjuktnr *aghaṭṭesi* in den Text gesetzt.

** Mit der Bemerkung in der Fußnote, daß die singhal. und europ. Lesung *aghaṭṭesi* sei.

= Thag. [1208], wo aber in [a] *aṭajjesi*, ohne v. l.,
in [d] *antaradhāyati*.

50 [22b] auch = Thag. [186] *bhikkhu Bhesakaḷāvane*.

50 [22c-d] auch = S. IV. 3. 3. 22[c-d] (I. 122) = SN. III. 2 [25] ([449]) [c-d] = DhpA. singh. Ausg. 215 [4c-d] (= Fausböll. 256 [3]) = Mvu. II. 240. 17, s. *ZDMG.* LXIII. 567 f.

50 [23d] etc. (s. 50 [22] und 50 [22c-d]) auch = VV. 81 [23d] (VII. 7 [23d]), Mvu. II. 404. 16 [b] und vgl. VV. 21 [12d] (II. 4 [11d]), s. *ZDMG.* LXIII. 568.

53 (I. 358) = D III. 1. 28 zweimal = XXVII [2] (109) = [2] (110) = S. VI. 2. 1. 3 (I. 153) = XXI. 11. 6 [1] (II. 284) = A XI. 11. 10 zweimal (V. 327 f.), s. JPTS. 1909. 362.* Außer den dort angeführten Abweichungen ist zu erwähnen, daß D III. 1. 28 in [a] das erste Mal *jane tasmiṃ* (und nur das zweite Mal *janetasmiṃ*) und in [b] zu *ye* die v. l. *yo* hat, das erste Mal als v. l. S[m], das zweite Mal S[c].

* D III. 1. 28 ist dort infolge irgendeines Versehens oder eines Blattverlustes ausgelassen. Übrigens sind alle diese Parallelen außer A. auch schon von Rhys Davids SBB II. 122, Anm. 2 angeführt.

53[c] etc. (s. 53) auch = S. VII. 1. 8. 4[c] (I. 166) = 5 [2c] (I. 167); A VIII. 34. 6 [5a] (IV. 238) und vgl. D XXXII [6c] (203) [11a. 21a. 29a. 31a] (204 f. 208) = SN. I. 9 [12] ([164]) [c]. J. 530 [32c]; vgl. ferner ParDhp. IV. 1 Eml. [2a], S VII. 1. 7. 3[c] (I. 166), s. JPTS. 1909. 362 und *ZDMG.* LXIII. 48.

75 [a+b] (I. 508, auch dreimal 509 und zweimal 510)
Ārogyaparamā lābhā nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ ([b] s. auch bes.)
= Dhp. [204a+d] *Ārogyaparamā* (in 2. Ausg. B[r] *ggya[a]) *lābhā* . . .
. . . . . *nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*.
= Dutr. C[va] 24 [a+d] *aroga parama labha* . . . . . .
. . . . . *nivana paramo suha*.

75[b] auch = Dhp.[203 c] *nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*
= Dutr. C[v] 25[d] *nivana paramo suha.*
Asl. 29 (p. 41) *nibbānam paramaṃ sukhaṃ.*
Vgl. auch Ap. in ParDhp. v. 144[151 b] *nibbānaṃ paramaṃ sivaṃ.*

75[c+d] (i. 508 = 510) *aṭṭhaṅgiko ca maggānaṃ*
khemaṃ amatagāminaṃ ([d] s. bes.)
vgl. Thīg.[221 c+b] *bhāvito me maggo* (C °*ā*) *ariyo*
aṭṭhaṅgiko amatagāmi (BLP °*gāmini*, C °*gāmi*,
S °*gāminī*).

75[d] (s. 75[c+d]) = S iv. 3. 4. 7[b] (i. 123) *khemam* amatagāminaṃ* (v. l. SS °*niṃ*).
Vgl. A vi. 30. 8[24] (iii. 329) *khemaṃ amatagāminiṃ* (MPh °*naṃ*, M_1 °*ni*).
Vgl. auch Divy. xii[9 d] (164) **kṣemaṃ nirvāṇagāminam*, das seinerseits mit M. 34[24] etc. zusammengehört, s. oben p. 2 und *ZDMG.* lxiii. 569.

* °*m* vielleicht nur Druckfehler, s. Anm. zu 50[10] (oben p. 11).

82[1–6] (ii. 64 f.) = Thag.[769–774]. 82[7–10] (ii. 72–74) = Thag.[776–785].*

* Auch Oldenberg Thag. p. 75 und Childers M. ii. pag. 64 hat die Entsprechung von M. und Thag. notiert.

Im Einzelnen:
81[1a] etc. (s. 82[1]) vgl. 82[2a] etc., s. dort.
82[3] (ii. 64) *Passa cittakataṃ bimbaṃ* ([a] s. bes.)
arukāyaṃ (Siam. Ausg. d°) *samussitaṃ*
aturaṃ bahusaṃkappaṃ
yassa na 'tthi dhuvaṃ ṭhiti ([d] s. bes.)
= Thag.[769], ohne Abweichung, aber in [a] *n'atthi* gedruckt.
= Thag.[1029] = [1157], an letzterer Stelle aber in [a] *bimbam* mit *m*.
= Dhp.[147], wo aber in [b] in der 1. Ausg. *arukāyaṃ* mit v. l. C *arū*°,
in [c] in der 1. Ausg. *dhuvaṃ*, in der 2. Ausg. *dhuvaṃ* mit v. l. S^1 *dhuvaṃ*.

= ParDip. iv. 77, wo aber in [a] *cittakataṃ* mit v. l. B *cittakaṃ*,
in [c] *bahusaṅkappaṃ*.*

* Die Entsprechung aller außer ParDip. schon von Oldenberg in Thag.-Ausg. und von Fausböll in der 2. Dhp.-Ausg. notiert, die von Dhp. und ParDip. von E. Hardy, ParDip., p. 77.

82 [1 b] des Anklanges wegen vielleicht auch zu vgl. SN. iv. 15 [17 (351)] * *Yassa n'atthi idaṃ* (B[2] *ida*, B[1] *idaṃ*) *me ti* etc., *ZDMG.* lxiv. 802.

82 [2 a] etc. (s. 82 [2]) s. 82 [1 a].

82 [2] (n. 64) *Passa cittakataṃ rūpaṃ* (* s. bes.)
maṇinā kuṇḍalena ca
*aṭṭhitacena** (so Si; B[a] *aṭṭhiṃ tacena*, S[2] *aṭṭhittañcena*, Buddhagh. *aṭṭhitañcena*) *onaddhaṃ*
saha vatthehi (Siam. Ausg. *°bhī*) *sobhati*

* Der Herausgeber E. Hardy hat vielmehr *aṭṭhitañcena* in den Text gesetzt.

= Thag. [770], wo in [b] *aṭṭhitacena* ohne die vv. ll. von M.

82 [2 b] etc. (s. 82 [2]) = Thag. [459 c] und DhpA. 659 [1 b] *alattakakatāpādā*.*

* Die Entsprechung von Thag. [459 c] mit [771 a] und M. hat schon Oldenberg Thag. p. 75 notiert.

82 [3] (n. 64) *Alattakakatā* (Buddhagh. *alattakatā*) *pādā* (* s. bes.)
mukhaṃ cuṇṇakamakkhitaṃ (Buddhagh. *cuṇṇamakkh°*)
alaṃ bālassa mohāya
no ca pāragavesino ([c * d] s. bes.)

= Thag. [771] *Alattakakatā pādā** (*pāpā*)
mukhaṃ cuṇṇakamakkhitaṃ
etc. genau = M.

* Was Oldenberg p. 75, Anm. in *pādā* korrigiert.

82 [3 c + d] etc. auch = [4 c + d] und [5 c + d], s. dort.

82 [4] (n. 65) *Aṭṭhapādakatā* (so nach S[2] S[1] Buddhagh., *aṭṭhāpada°* B[a]) *kesā*.
nettā añjanamakkhitā

alaṃ bālassa mohāya
no ca pāragavesino ($^{c+d}$ s. bes.).

= Thag. [772] *Aṭṭhāpadakatā kesā*
etc. genau = M.

82 $^{4c+d}$ s. auch unter 82 $^{5c+d}$.

82 ^{5} (u. 65) *Āñjanī 'va navā cittā*
pātikāyo alaṅkato
alaṃ bālassa mohāya
no ca pāragavesino ($^{c+d}$ s. bes.)

= Thag. [772], wo aber zu ^{a} v. l. AB *āñjanī*, A *nivā*, korr. zu *navā*, BC *naṃvā*.
in ^{b} *alaṃkato*.

82 $^{5c+d}$ s. auch unter 82 $^{4c+d}$.

82 ^{6} (u. 65) *Odahi* (nach Siam. Ausg. und Buddhagh., °*hi* B^{m}, *ohuhi* S^{t}) *migavo pāsam*
nāsadā (nach B^{m}, Siam. Ausg. und Buddhagh., *nāsadā* S^{t}) *vākaraṃ migo*
bhutvā nivāpaṃ gacchāma (Siam. Ausg. °*mi*)
kandante migabandhake

= Thag. [774] *Odahi migavo pāsaṃ*
nāsādā vākuraṃ migo
bhutvā nivāpaṃ gacchāma
kandante migabandhake.

Vgl. auch Thag. [775] *Chinnā pāsā migavassa*
nāsādā vākuraṃ (A *nāsaṭā vakkhuraṃ* mit ausgestrichenem *kh*) *migo*
bhutvā nivāpaṃ gacchāma
socante migaluddhake.

82 ^{7} (u. 73) *Passāmi loke sadhane manusse*
laddhāna vittaṃ na dadanti mohā
luddhā (B^{m} *laddhā*) *dhanaṃ sanniccayaṃ karonti* (^{a} s. bes.)
bhiyyo ca (so nach Buddhagh. und B^{m}; *ca* St Siam. Ausg.) *kāme abhipatthayanti.*

= Thag. ^{716}, wo in ^{c} *laddhā dhanaṃ* nach A, mit v. l. BC
laddhā ca naṃ;
in ^{d} *va* in ABC, in A zu *dha* korr.*

* Oldenberg hat trotzdem *ca* in den Text gesetzt.

82 ^{7c} v. l. B^{m} (s. 82 ^{7c}) vgl. VV. 74 ^{4c} (vi. 10 ^{4c} in ParDhp. iv. 298) *laddhā dhanaṃ saṃvibhāgaṃ akāsiṃ* (in ParDhp. mit v. l. S_2 *°si*).

82 ^{8} (n. 72) *Rājā pasayhā* (so nach S^{k}; *°a* Siam. Ausg. und B^{m})
paṭhaviṃ (B^{m} *ppathaviṃ*) *vijitvā*
sasāgarantaṃ mahiṃ āvasanto (S^{k} *mahiyā vasanto*)
oraṃ samuddassa atittarūpo
pāraṃ samuddassa pi patthayetha.
= Thag. ^{717} *Rājā pasayha ppathaviṃ vijetvā.*
sasāgarantaṃ mahiṃ āvasanto
oraṃ samuddassa atittarūpo
*pāraṃ samuddassa patthayetha.**

* So in ABC, Oldenberg hat aber vor *path** *pi* mit in den Text gesetzt.

= J. 467 ^{5} *Rājā pasayha paṭhavi* vijetvā*
sasāgarantaṃ mahiṃ āvasanto
oraṃ samuddassa atittarūpo
pāraṃ samuddassāpi patthayetha (B^{k} *samuddam abhipatthayeta*).

* So „alle vier Mss.", Fausböll hat *°viṃ* in den Text gesetzt.

Vgl. J. 536 ^{63} *Rājā ca paṭhaviṃ sabbaṃ*
sasamuddaṃ sapabbataṃ
ajjhāvasa vijitvā
anantaratanocitaṃ
pāraṃ samuddaṃ patthetī
ūnattā hi na pūratī.

Vgl. auch D. II. 1. 5 *So imaṃ pathaviṃ sāgaraparīyantaṃ . . . abhivijiya ajjhāvasati*, und SN. v. 1 ^{27} (^{1002}) etc. in der SN.-Konkordanz *ZDMG.* LXVI.

82 ^{9} (n. 73) *Rājā ca aññe ca bahū manussā*
avitataṇhā maraṇaṃ upenti

ūnā va (B^{m} *ca*) *hutvāna** *jahanti dehaṃ*
kāmehi lokamhi na h'atthi titti.

* Der Herausgeber Chalmers hat *hutvā na* gedruckt.

= Thag. [718], wo * *ūnā va* (ohne v. l.) *hutvāna j*° *d*°.

82 [10] (u. 73) *Kandanti naṃ ñāti* (Siam. Ausg. °*i*) *pakiriya* (S^{k} *parikiriya*, B^{m} *pakirāya*, Siam. Ausg. *pakiriya*) *kese*
*aho vatā no** (so Mss.; Buddhagh. *ne*, aber = *no* erklärt) *amarā ti c'āhu*
vatthena naṃ pārutaṃ nīharitvā
citaṃ (S^{k} *citakaṃ*) *samādāya tato* (S^{k} *samādāya nayato*) *ḍahanti* (B^{m} und Siam. Ausg. *d*°).

* Chalmers hat *ne* in den Text gesetzt. Siam. Ausg. hat wie die Mss. *no*.

= Thag. [719] *Kandanti naṃ ñāti pakiriya kese*
aho vatā no amarā ti cāhu
vatthena naṃ pārutaṃ nīharitvā
citaṃ samodhāya tato dahanti.

Und s. 82 [10 + 11].

82 [10 + 11] etc. (s. 82 [10] und 82 [11]) vgl. auch Divy. xxxvii [40 + 41] (562)

. . . . . .
prakīrṇakeśāśrumukhā rudanti
. . . . . .
aho vatāyam amaro bhaved iti.[40]
Duśyair enaṃ prāvṛtaṃ nirharanti
jyotiḥ samādāya dahanti
sa dahyate jñātibhi rudyamāna (BD °*naiḥ*)
ekena vastreṇa vihāya bhogam.[41]
Eko hy ayaṃ jāyate jāyamānas
tathā mṛyate mṛyamāṇo 'yam ekaḥ
eko duḥkhānubhavatīha jantur
na vidyate saṃsarataḥ sahāyaḥ.[42]

82 [11] (u. 73) *So ḍayhati sūlehi tujjamāno*
ekena vatthena pahāya bhoge
na miyamānassa (Siam. Ausg. *miyy*°) *bhavanti tāṇā*

ñāti 'dha (so nach S^{k}; *ca* B^{m} und Siam. Ausg.)
mittā atha vā sahāyā.

= Thag. ^{780} *So ḍayhati sūlehi tujjamāno*
etena (so alle drei Mss.)* *vatthena* (A *gattena*, BC *vattena*) *pahāya bhoge*
na miyyamānassa bhavanti tāṇā
ñāti ca mittā athavā sahāya.

* Oldenberg hat trotzdem *etena* in den Text gesetzt.

Und s. oben 82 $^{10 * 11}$.

82 ^{12} (u. 73) *Dāyādakā tassa dhanaṃ haranti*
*satto pana gacchati yenakammaṃ**
na miyamānaṃ (Siam. Ausg. *miyy°*) *dhanam anveti kiñci*
puttā ca dārā ca dhanañ ca raṭṭhaṃ.

* *yena kammaṃ* gedruckt.

= Thag. ^{781}, wo aber in ^{c} *miyyamānaṃ.*

82 ^{13} (u. 73) *Na ḍigham āyuṃ labhate dhanena*
na cāpi vittena jaraṃ vihanti
appaṃ h' idaṃ (so nach S^{z}; *appañ hi tam* B^{m}; *appakañ c'idaṃ* Siam. Ausg.) *jīvitaṃ āhu dhīrā* (^{c} s. bes.)
asassataṃ vipparināmadhammaṃ (^{d} s. bes.)

= Thag. ^{782}, wo aber ^{c} **appañ hi naṃ jīvitam āhu dhīrā.*

82 ^{13c} etc. vgl. auch SN. IV. 2 ^{4} (^{778}) ^{d} = N^{m}. II $^{10 d}$ (35) = $^{22 d}$ (41), s. *ZDMG.* LXIV. 763.

Vgl. ferner SN. IV. 6 ^{3} (^{804}) ^{c} = N^{m}. VI $^{1 a}$ (110) = $^{18 a}$ (114) = DhpA. 498 $^{5 c}$.

appaṃ vata jīvitaṃ idaṃ

Thīg. $^{99 a}$ *appakaṃ jīvitaṃ* (P *jīvi°*, C *vi ma°*) *mayhaṃ*

S. VI. 1. 4. 7 ^{a} (I. 143) *appaṃ hi etaṃ na hi ḍigham āyu* (S $^{2-z}$ *°uṃ*)

= J. 405 $^{2 a}$, ohne v. l.

82 $^{13 d}$ etc. (s. 82 ^{13}) = J. 524 $^{31 d}$ *asassataṃ vipariṇamadhammaṃ.*

Auch da steht *jīvitaṃ* im vorhergehenden Pāda.

Vgl. auch A. VIII. 5. 2 [14 d] (IV. 157) = 6. 5 [14 d] (IV. 159) *asassatā viparināmadhammā* = J. 524 [48 b] *asassatā viparināmadhammā.*

82 [13 d + 18 c + d + 19] etc. vgl. J. 524 [48 b—d + 49] (s. M 82 [13 d] und 82 [18 c + d + 19]).

82 [14] (n. 73) *Addhā daliddā* (B[m] und Siam. Ausg. *°li°*) *va phusanti phassaṃ*
bālo ca dhīro ca tath' eva phuṭṭho
bālo hi bālyā cadhito va seti
dhīro ca na vedhati phassaphuṭṭho.
= Thag. [782], wo aber [a] *Addhā daliddā ca phusanti phassaṃ*, in [a] *vadhito va* mit v. l. BC *ca ṭhito va*, A *va ṭhito va* korr. zu *dha ṭhito dha.*

82 [15] (n. 73) *Tasmā hi paññā va* (Siam. Ausg. *ca*) *dhanena seyyo* ([a + d] s. bes.)
yāya vosānaṃ indādhigacchati (Siam. Ausg. *idhādhi°*).
Asositattā (nach Buddhagh.; *ahotasittā* S[b]; *abyositattā* B[m] Siam. Ausg.) *hi bhavābhavesu*
pāpāni kammāni karonti mohā ([a + d] und [d] s. bes.).
= Thag. [784], wo aber in [b] *idhādhigacchati*, in [c] *abyositatthā.*

82 [15 a + d] vgl. auch
J. 546 [23 a + f] (VI. 357) *Pāpāni kammāni karoti bālo*
paññā (C[u] *°ā*) *va seyyo na yasassibālo.*

82 [15 d] etc. (s. 82 [15] und 82 [15 a + d]) auch
= J. 488 [16 d] *pāpāni kammāni karonti mohā.*

82 [15 d + 17 d + 18 c + d] etc. (s. M. 82 [15 d], [17] und [18]) vgl. J. 488 [16 d] (s. M. 82 [15 d]) + [17 a] *Te pāpadhammā . . . .* + [17 c + d] (s. M. 82 [18 c + d]).

82 [16 a] etc. (s. 82 [16]) auch = 82 [16 d] etc., s. dort.

82 [16] (n. 73) *Upeti gabbhañ ca parañ ca lokaṃ* ([a] s. bes.)
saṃsāraṃ āpajja parampurāya

tass' appapañño (Siam. Ausg. *appañño*) *abhisaddahamto*
upeti gabbhañ ca parañ ca lokaṃ ([b] s. bes.)
= Thag. [785], ohne Abweichung.

82 [16d] s. auch 82 [16b].

82 [17] (u. 74) *Coro yathā sandhimukhe gahito* (Siam. Ausg. *°hito*)
sakammanā (B[m] *°unā*) *haññati pāpadhammo* ([b] s. bes.)
evaṃ pajā pecca paramhi loke
sakammanā haññati pāpadhammo (Siam. Ausg. *haññanti °ā*) ([d] s. bes.)
= Thag. [786], wo aber [b] *sakammunā haññati pāpadhammo*, [d] *sakammunā haññati pāpadhammo* mit v. l. C *°mmā*.
= Netti 33[3] *Coro yathā sandhimukhe gahito*
sakammunā haññate bajjhate ca
evaṃ ayaṃ pecca (B_1 S *pacca*) *pajā parattha*
*sakammunā haññate bajjhate ca.**
= 130[1] *Coro yathā sandhimukhe* (B_1 *°mukhena*) *gahito*
sakammunā (B *°anā*) *haññati bajjhate ca*
evam ayaṃ pecca (B_1 S *pacca*) *pajā parattha*
sakammunā (B *°anā*) *haññati* (om. S) *bajjhate ca.**

* Auch E. Hardy hat zu Netti 33[3] Thag. [786] und zu Netti 130[1] M 82[17] verglichen.

82 [17b] = [d] s. 82 [17].

82 [17d] s. 82 [17b] und s. 82 [17].

82 [18a] etc. (s. 82 [18a+b], 82 [18a–c] und 82 [18]) auch = Thag. [1112a] *Kāmā hi citrā madhurā manoramā*, s. *ZDMG* LXIII. 32.

82 [18a+b] etc. (s. 82 [18a–c] und 82 [18]) auch zitiert in
ParDīp. IV.* 14 [1a+b] *Kāmā hi citrā madhurā manoramā*
virūparūpena mathenti (S_2 *path°*)
cittaṃ.

* In *ZDMG.* LXIII. 32 falsch VI gedruckt.

82 [18a–c] etc. (s. 82 [18]) auch = SN 1. 3 [10] ([30]) [a–c] etc., s. *ZDMG.*, a. a. O.*

* Dort hätte M. 82 [18a–c] mit angeführt werden sollen.

82 [18] (u. 74) *Kāmā hi citrā madhurā manoramā* ([a], [a+b] und [a–c] s. bes.)

virūparūpena mathenti cittaṃ ([a+b] s. bes.)

ādīnavaṃ kāmaguṇesu disvā* ([a–c], [c] und [c+d] s. bes.)

tasmā ahaṃ (so S[k]; *tasmāmahaṃ* B[m], *tasmā'haṃ* Siam. Ausg.) *pabbajito 'mhi rāja* ([c+d] und [d] s. bes.)

* In der Ausg. *ādīnavaṃ* gedruckt.

= Thag. [787], wo aber [d] ohne die vv. ll. von M.

82 [18c] etc. (s. 82 [18a–c], 82 [18] und 82 [18c+d]).

82 [18c+d] etc. (s. 82 [18] und 82 [18c+d+19]) vgl.

J. 488 [17c+d] *ādīnavaṃ kāmaguṇesu disvā*

tasmā . . . . . .

und s. oben unter M. 82 [15d+17d+18c+d].

82 [18c+d+19] etc. (s. 82 [18c+d] und 82 [19]).

Vgl. J. 524 [48c+d+49] *ādīnavaṃ kāmaguṇesu disvā*

saddhāy' ahaṃ pabbajito 'mhi rāja.

[19] s. unter M. 82 [19].

Auch M. 82 [13d] etc. = J. 524 [21d] und vgl. 524 [48b], und M. 82 [18d] zu vgl. J. 524 [2d], s. oben und unten.

82 [18d] etc. (s. 82 [18], 82 [18c+d] und 82 [18c+d+19]) auch = J. 9 Komm.[4] (1. 139) *tasmā ahaṃ pabbajito 'mhi rāja.* (Außerdem ist das unmittelbar vorangehende Wort *disvā* gemeinsam.)

Vgl. J. 524 [24] *saddhāyāhaṃ pabbajito 'mhi rāja.* (Außerdem *disvāna* in [a] zu vgl. mit *disvā* in [c] der genannten Stellen.)

82 [19a+b] etc. (s. 82 [19]) auch

= J. 510 [19a+b] *Dumapphalāneva patanti mānavā*

daharā ca vuddhā ca sarīrabhedā

82 [10] (n. 74) *Dumapphalāneva* patanti mānavā* (Siam. Ausg. *ṇ*)
daharā ca vuddhā ca sarīrabhedā (Siam. Ausg. *vuḍḍhā ca sarīra**)
etam pi disvā (Siam. Ausg. *etaṃ viditvā*) *pabbajito 'mhi rāja*
apaṇṇakaṃ sāmaññam eva seyyo

* So ‚alle Mss.' und Siam. Ausg. Chalmers hat trotzdem *āniva in den Text gesetzt.

= Thag. [788] *Dumapphalānīva patanti māṇavā*
daharā ca vuḍḍhā ca sarīrabhedā
etam pi disvā pabbajito 'mhi rāja
apaṇṇakaṃ sāmaññam eva seyyo.

= J. 524 [49] *Dumapphalān' eva patanti mānavā* (C[v] *ṇa*)
daharā ca vuddhā (B[d] *vuḍhā*) *ca sarīrabhedā*
etam pi disvā pabbajito 'mhi rāja
apaṇṇakaṃ sāmaññam eva seyyo.

S. auch oben unter 82 [12 d + 13 c + d + 19].

86 [1–3 * 6–21] (n. 99 f. und 104 f.) = Thag. [866–886] *

* Diese Parallele war schon Oldenberg bekannt, wie aus einigen Fußnoten von Thag. p. 81 und aus Preface p. x, Anm. 4 hervorgeht. Vgl. auch Chalmers, M. II p. 99, Anm. 8 und p. 104, Anm. 7.

Im Einzelnen:

86 [1] (n. 99) *Gacchaṃ vadesi samaṇa ṭhito 'mhi* (Siam. Ausg. *ṇaṭṭhito 'mhi*)
manañ ca brūsi ṭhitam aṭṭhito ti (Siam. Ausg. *si*)
pucchāmi taṃ samaṇa etam attham (* und * * s. bes.)
kathaṃ ṭhito tvaṃ aham aṭṭhito 'mhi

= Thag. [886], wo aber * ohne die v. l.,
[4] *kasmā ṭhito tvaṃ* etc.

86 [14] vgl. auch MV. I. 22. 4 [14] = SN. II. 2 [8] (241) [5] = Nid. [282 c] (J. I. 83) und J. 544 Einl. [14] (VI. 220) = Mvu III. 444. 10; vgl. ferner J. 545 [247 a]; 524 [32 a]; 545 [271 c]; 544 [143 c]; [143 e]; [147 a]; 546 [20 c]; 506 [28 c]; 391 [3 a]; 491 [5 c]: s. *ZDMG.* LXIII. 261 f.

86[3] (II. 99) *Ṭhito ahaṃ Aṅgulimāla sabbadā*
sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ ([b] s. bes.)
tuvañ (so nach der Siam. Ausg.; *tvañ* S[b], *tvaṃ* B[m])
ca pāṇesu asaññato 'si
tasmā ṭhito 'haṃ tuvaṃ aṭṭhito 'si.
= Thag. [887], wo aber in [c] *tvañ ca.*

86[3b] auch = SN. I. 3[1] ([III])[a] etc., s. *ZDMG.* LXIII. 28. Hinzuzufügen ist Ayāraṃgasutta I. 5. 3[7a] *nihāya daṇḍaṃ pāṇehiṃ.*

86[3] (II. 100) *Cirassaṃ* (B[m?] *ci*[o]) *vata me mahito mahesi* (B[m] und Siam. Ausg. *°si*)
mahāvanaṃ (S[u] *°na*) *samaṇoyaṃ* (B[m] *pāpuṇi*, Siam. Ausg. *samaṇa*) *paccavādi* (so Buddhagh.: B[m] *saccav°*, Siam. Ausg. und S[u] *paccupādi*)
so 'haṃ cirassā (so S[u] und v. l. der Siam. Ausg.: B[m] Siam. Ausg. *carissāmi*) *pahāssaṃ* (B[m] *°hāya*, S[u] *°hāssa*, Buddhagh. *°hassaṃ*, Siam. Ausg. *pajahissa* mit v. l. *pahāssa*) *pāpaṃ*
sutvāna gāthaṃ tava dhammayuttaṃ ([d] s. bes.).
= Thag. [888] *Cirassaṃ vata me mahito mahesi*
mahāvanaṃ (C *°vaṇ°*) *samaṇo paccupādi* (so AB; *macc°* C)
so 'haṃ cajissāmi sahassapāpaṃ (BC *°ssaṃ pāpaṃ*)
sutvāna gāthaṃ tava dhammayuttaṃ.

86[3d] vgl. auch J. 323[6d] = 403[7d] *sutvāna gāthā tava dhammayuttā.*
= Mvu. III. 420. 2 *śrutvāna gāthāṃ kathitāṃ* (BM *bhavimaṃ*) *subhāṣitāṃ.*
Zu Mvu. vgl. dann noch J. 544[172d] *sutvāna gāthā tava bhāsitā ise.*

86[4] (II. 100) *Itv* (Buddhagh. *idh'*) *eva caro asiṃ āvudhañ ca*
sobbhe papāte narake nivakāri (so S[u] und Buddhagh.; B[m] *akāri*, Siam. Ausg. *nimmakāri*)

avandi coro Sugatassa pāde
tatth' eva naṃ pabbajjaṃ ayāci (c+d s. bes.).

= Thag. 869 *Itv* (so A; icc BC) *eva coro asiṃ avudhañ ca*
sobbhe papāte narake anvakāsi (so A, *°kāri* B, *narakandhakāre* C)
avandi coro Sugatassa pāde
tatth' eva pabbajjam ayāci buddhaṃ.

86 a c+d und bes. Thag. 868 c+d vgl. auch SN. II. 2 14 (238) c+d
nicamano vandi Tathāgatassa
*tatth' eva pabbajjam avocayittha.**

* Ist in *ZDMG.* LXIII. 383 nachzutragen.

86 b etc. (s. 86 a) vgl. Dīp. I 46 a+b
Buddho ca kho isinisabho
anukampako karuṇiko mahesi.

86 b (II. 100) *Buddho ca kho kāruṇiko mahesi* (Siam. Ausg. *bu°*
ca kar° °si) (b s. bes.)
yo sattha lokassa sadevakassa
tam 'Ehi bhikkhū' ti tadā avoca
es' eva tassa ahu bhikkhubhāvo.

= Thag. 870, wo *Buddho ca kho kāruṇiko mahesi* ohne v. l.,
und alles Übrige ohne Abweichung von M.

86 c–b (= Thag. 871–873) auch = Dhp. 172 a+173 a+387 a *

* S. auch schon Oldenberg Thag. 81, Chalmers M. II. 104, Anm. 7, Fausböll Dhp., 2. Ausg. 40 f., 85.

Im Einzelnen:

86 b (II. 104) *Yo ca* (so S^{H} und Siam. Ausg., fehlt in B^{m})
pubbe (B^{m} *pubbe ca*) *pamajjitvā*
pacchā so nappamajjati
so 'maṃ (so nach B^{m}, Siam. Ausg. und
Buddhagh.; *so imaṃ* S^{H}) *lokaṃ pabhāseti*
abbhā mutto 'va candimā (a+b s. bes.)

= Thag. 871, wo aber a *Yo pubbe pamajjitvāna* mit v. l. C
yo ca pubbe pamajjitvā,
c *so 'maṃ lokaṃ pabhāseti.*

= Dhp. [172], wo [a] *Yo ca pubbe pamajjitvā,*
[a] in 1. Ausg. so *imaṃ lokaṃ pabh°*,
in 2. Ausg. *so 'maṃ l° pabh°*
mit v. l. C[b] C[c] S[k] *so imaṃ l° p°*

= Dutr. A[2] 3 *Yo tu puvi pramajiti*[*]
pacha so na pramajati
so ita loku ohaseti
abhu muto va suriu.

[*] So nach Lüders GN. philol.-hist. Kl. 1899. 487 statt Senart's *pramajati.*

86[6c+d] etc. = 86[7c+d. 8c+d] etc. (s. 86[7] und 86[8]).

= Thag. [648a–f] *so 'maṃ lokaṃ pabhāseti*
abbhā mutto va candimā.

= P. 1. 3. 24[a–f] (PTS.-Ausg. 1. 172, Siam. Ausg. 200)
so imaṃ lokaṃ pabhāseti
abbhā mutto va candimā.

= [a–f] einer G. in Vm. VIII *so imaṃ lokaṃ pabhaseti*
abbhā mutto va candimā.[*]

= Smp. 1. 230[a–f] *so imaṃ lokaṃ pabhaseti*
etc.

(Alle diese vier Stellen haben unter sich die ganze G. gleich.)

[*] Die Identität der Vm.-G. mit Thag. und P. hat schon Lanman zu Warren's Vm.-Materialien festgestellt.

86[6+8b] vgl. Dutr. A[2] 3+4[b] (s. 86[6] und 86[8]).

86[7] (II. 104) *Yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ*
kusalena pithiyati (so nach S[kk] und Siam. Ausg., B[m] *pidhiyyati*)
so 'maṃ lokaṃ pabhāseti
abbhā mutto 'va candimā ([c+d] s. bes.).

= Thag. [872] *Yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ*
kusalena pithiyati
so 'maṃ lokaṃ pabhāseti etc. = M.
(in A fehlt diese G.)

= Dhp. [173] *Yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ* (in 1. Ausg. mit v. l. A *kamma*)
kusalena pithiyati (in 2. Ausg. mit v. l. B[r] *pidhiyyati*)
so imaṃ lokaṃ pabhāseti (so 1. Ausg.; *so 'maṃ l° p°* mit v. l. C[a] C[c] S[k] *so imaṃ l° p°* in 2. Ausg.)
abbhā mutto va candimā.

86 [1c+d] s. auch unter 86 [c+d].

86 [2a+b] (s. 86 [2]) auch = Thag. [203a+b] *Yo have daharo bhikkhu yuñjati buddhasāsane.**

* Oldenberg Thag. 26 hat wenigstens Dhp. [383] verglichen.

86 [3] (u. 104) *Yo have daharo bhikkhu*
yuñjati Buddhasāsane ([c+b] und [b] s. bes.)
so 'maṃ lokaṃ pabhāseti
abbhā mutto 'va candimā ([c+d] s. bes.)

= Thag. [873] *Yo have daharo bhikkhu*
yuñjati buddhasāsane
so 'maṃ lokaṃ pabhāseti
abbhā mutto va candimā.

= Dhp. [382] *Yo have daharo bhikkhu*
yuñjati (1. Ausg.; *°ti* mit v. l. C[c] B[r] S[k] *°ti* in 2. Ausg.) *buddhasāsane*
so imaṃ lokaṃ pabhāseti (so 1. Ausg.; *so 'maṃ l° p°* mit v. l. C[k] C[c] S[k] *so imaṃ* in 2. Ausg.)
abbhā mutto va candimā.

86 [3b] vgl. auch S. VI. 2. 4. 18 [1b] = 2. 4. 23 [1b] (I. 157) = Thag. [256b] = KV. II. 5. 22 [1b] (203) = Mil. [245b] = Mpū. 23 [1b] *yuñjatha buddhasāsane* (in KV. mit v. l. P *yuñc°*)
= Dutr. A [2] 4 [b] *yujatha budhaśāsane* (und s. oben unter M. 86 [a+b])
= Divy. IV [1b] (68) = XI [1b] (138) *yujyadhvaṃ buddhaśāsane.*

= Av. 1 [1b] etc. (5 etc.) *yujyadhvaṃ buddhaśāsane.*

Divy. xxvi [51b] (377) *yujyatā buddhaśāsane.*

Vgl. auch M. 86 [9b] etc., s. unten.

Vgl. ferner Ap. in ParDip. v. 182 [30b] *yuñjanti jinasāsane.**

* *jinasāne* ist natürlich Druckfehler.

S. II. 2. 2. 2. [1c] (I. 52) *yuñja* (SS *yajja*) *Gotamasāsane.*

Thig. [137c] *yuñjanti* (BS *°nti*, P *yuñcanti*, C *yujjanti*) *satthu* (P *vatthu*) *vacane.*

Thag. [1118c] *yuñjassu satthu vacane mahesino.*

86 [8c+d] s. auch unter 86 [6c+d].

86 [9] (II. 104) *Disā hi me dhammakathaṃ suṇantu*
disā hi me yuñjantu Buddhasāsane
disā hi me te manusse (so S^{si}, *manujā* B^{m}, Siam. Ausg. und viell. Buddhagh.) *bhajantu*
yē dhammam ev' ādapayanti (so B^{m}, Buddhagh.; *dhammevād°* Siam. Ausg., *dhammemevād°* S^{si}) *santo.*

= Thag. [574], wo aber in [b] v. l. B *yuñjanta*, C *yuñjatu*,
[c] ohne die vv. ll. von M.,
[d] mit v. l. A *evādāpayanti*, BC *svāramayanti.*

86 [10] (II. 105) *Disā hi me khantivādānaṃ* (so S^{si}; Siam. Ausg. *°vodānaṃ*; B^{m} *°pavādānaṃ*)
avirodhappasaṃsinaṃ (so Buddhagh.; S^{si} *°inaṃ*; Siam. Ausg. *°dhapasaṃsanaṃ*; B^{m} *°dhaṃ pasaṃsanaṃ*)
suṇantu dhammaṃ kālena
taṅ ca anuvidhiyantu (so S^{k}, Siam. Ausg. und Buddhag.; *anudhiyantu* B^{m}) [c+d] s. bes.

= Thag. [575], wo aber [c] und [d] ohne die vv. ll. von M.,
[b] *avirodhappasaṃsinaṃ.*

86 [10c+d] vgl. auch Aśoka's Girnar-Ed. x, Z. 1 f. *dighāya ca me jano dhaṃmasusrusā susrusatāṃ dhaṃmavutaṃ ca anuvi-*

dhiyatāṃ; Shāhbāzgarhi XIII, Z. 10 *te pi śru[tu] (devanaṃ priyasa) dhramavuṭaṃ vidhena (ṃ dhramanuśasti dhramaṃ) [an]u(vidhiyaṃti) anu(vidhiyiśaṃ)ti ca.*

86[11] *Na hi jātu so mamaṃ himse*
*aññaṃ va** (Siam. Ausg. vā) *pana kañcinaṃ***
pappuyya paramaṃ santiṃ (* s. bes.)
rakkheyya tasathāvare (so S[B], Siam. Ausg. und Buddhagh.: **raṃ* B[m]).

* Sic, Druckfehler?

** *kañci naṃ* gedruckt.

= Thag.[816], wo aber [b] *aññaṃ vā pana kiñcinaṃ,**
[d] ohne die v. l. von M.

* So ABC; Oldenberg hat *kañcinaṃ* in den Text gesetzt.

86[11a] auch = Thag.[264c 360b 872c] *pappuyya paramaṃ santiṃ.* Vgl. auch S. VII. 1. 7. 4[2a] (I. 166) *pappoti paramaṃ suddhiṃ*, womit dann wieder zu vgl. M. 86[124] etc., s. unten.

86[12] (II. 105) *Udakaṃ hi nayanti nettikā*
uzukārā namayanti tejanaṃ ([b] und [b+d] s. bes.)
dārum namayanti tacchakā
attānaṃ damayanti paṇḍitā ([b+d] s. bes.)
= Thag.[817], ohne Abweichung.
= Dhp.[80] *Udakaṃ* (2. Ausg. mit v. l. B[r] S[k] *°kaṃ*) *hi nayanti nettikā*
uzukārā namayanti (2. Ausg. mit v. l. B[r] *dam°*) *tejanaṃ*
dārum namayanti (2. Ausg. mit v. l. B[r] *dam°*) *tacchakā*
attānaṃ damayanti paṇḍitā.
: Thag.[19] *Udakaṃ hi nayanti nettikā*
uzukārā namayanti (so nach CD; *dam°* AB) *tejanaṃ*
dārum namayanti (so nach CD; *dam°* AB) *tacchakā*
attānaṃ damayanti subbatā.

= Dhp.[145] *Udakaṃ hi nayanti nettikā*
usukārā (in 2. Ausg. mit v. l. S[k] *°karā*) *namayanti* (in 2. Ausg. mit v. l. B[r] *dam°*) *tejanaṃ*
dāruṃ namayanti (in 2. Ausg. mit v. l. B[r] *dam°*) *tacchakā*
attānaṃ damayanti subbatā (in 2. Ausg. mit v. l. B[r] *subbadā*; in 1. Ausg. v. l. BC *paṇḍitā*).*

* Alle diese Parallelen hat schon Oldenberg Thag. 4 hervorgehoben, dann auch Fausböll Dhp., 2. Aug., p. 19.

86[12b] vgl. auch Dhp.[33a+d] *ujuṃ karoti medhāvi*
*usukāro va tejanaṃ.**

= J. 96 Komm. cit. G.[4a+d] (I. 400).

* Hinweis auf die Verwandtschaft schon von Fausböll Dhp., 2. Ausg. p. 19 und auf die Identität von Dhp.[33] mit J. 96, Komm. G.[3], ebd., p. 9.

86[17b+d] vgl. auch Thag.[22a+b] *Samunnamayam* (so nach A *°ddam°* BC; *°nnām°* Da)
attānaṃ
usukāro va tejanaṃ.

86[18] (II. 105) = Thag.[818] vgl. CV. VII. 3. 12[3], s. *WZKM.* XXIV. 263.

86[18c] auch = A. VII. 58. 11[5c] (IV. 90), SN. V. 1[27] (1002)[c] etc., Thag.[914c], s. *WZKM.* XXIV. 263 und *ZDMG.* LXVI. 215 f.

86[14] (II. 105) *Ahiṃsako ti me nāmaṃ*
hiṃsakassa pure (B[m] *pūre*) *sato*
ajjāhaṃ saccanāmo 'mhi
na naṃ hiṃsāmi kañcinaṃ.

= Thag.[878], wo aber in [b] *pure* ohne v. l.,
in [d] alle drei Mss. ABC *kiñcinaṃ.**

* Oldenberg hat aber *kañcinaṃ* in den Text gesetzt.

86[15] (II. 105) *Coro ahaṃ pure āsiṃ*
Aṅgulimālo ti vissuto ([b] s. bes.)
vuyhamāno mahoghena ([c] und [c+d] s. bes.)
Buddhaṃ saraṇam āgamaṃ ([c+d] und [d] s. bes.).

= Thag. [893], ohne Abweichung.

86 [15 b] auch = 86 [16 b] etc., s. dort. (Auch *pure āsiṃ* von [a] identisch.)

86 [15 c] etc. (s. 86 [15] und 86 [15 a + d])

vgl. Thag. [88 c] *vuyhamāno mahoghe va.*

C. n. 6 [4 b] *vuyhamāno mahodake.*

J. 529 [25 b] *vuyhamānaṃ mahaṇṇave.*

86 [15 c + d + 16 c + 17 a + b] etc. (s. 86 [15], 86 [16] und 86 [17]) auch

= Thag. [255 c + d] *vuyhamāno mahoghena*
buddhaṃ saraṇaṃ āgamaṃ.
\+ [280 b] *saraṇagamanaṃ passa.*
\+ [255 a + b] *Etādisaṃ karitvāna*
bahuṃ duggatigāminaṃ.

86 [15 d] etc. (s. 86 [15] und 86 [15 c + d]) vgl. auch

Bodhicaryāvatāra II [28 a] *Buddhaṃ gacchāmi śaraṇaṃ.*

86 [16] (n. 105) *Lohitapāṇi* (so B[m], Siam. Ausg.; °*ṇiṃ* S[91]) *pure*
āsiṃ
Aṅgulimālo ti vissuto ([b] s. bes.)
saraṇāgamanaṃ (B[m] und Siam. Ausg. °*gag*°) *passa*
([c] s. bes.)
bhavanetti samūhatā (Siam. Ausg. *sammuhatā*)
([d] s. bes.).

= Thag. [891], wo [a] *Lohitapāṇi pure āsiṃ,*
[c] *saraṇāgamanaṃ passa.*

86 [16 b] s. auch unter 86 [15 b].

86 [16 c] auch = Thag. [280 a] *saraṇagamanaṃ passa,*
und s. oben 86 [15 c + d + 16 a + 17 a + b]

86 [16 d] auch = MV. VI. 29. 2 [2 b] etc., s. *WZKM.* XXIV. 245.

86 [17 a + b] etc. (s. 86 [17]) s. oben unter 86 [15 c + d + 16 c + 17 a + b].

86 [17] (n. 105) *Tādisaṃ kammaṃ katvāna*
bahu (Siam. Ausg. °*huṃ*) *duggatigāminaṃ* ([a + b] s. bes.)
phuṭṭho kammavipākena

anaṇo (so nach B^m und Siam. Ausg.; *ānaṇo* S^{ss}, *aṇaṇo* mit v. l. *aṇiṇo* Buddhagh.) *bhuñjāmi bhojanaṃ* (^{d} s. bes.).

= Thag.[882], wo ^{b} *bahuṃ d°*,
^{d} *anaṇo bh° bh°*.

86[174] auch = Thag.[789 d] *anaṇo bhuñjāmi bhojanaṃ*.

Vgl. auch Thīg.[24] *anaṇā* (BCP *aṇaṇā*) *bhuñjāhi piṇḍakaṃ*.

(Außerdem geht sowohl in M 86[17c] = Thag.[883c] wie in Thīg.[23] ein Instr. auf *-ena* voraus, in Thīg. nämlich *cittena*.)

86[18+19] (u. 105) außer = Thag.[880+881] auch = S. 1. 4. 6. 3[3c+4] (1. 25); Dhp.[26+27].*

* Alle außer M. schon verglichen von Fausböll, Dhp., 2. Ausg., p. 8, Thag. und Dhp. von Oldenberg Thag. 82.

Im Einzelnen:

86[18a+b] etc. (s. 86[18]) auch = Mvu. II. 240. 14
Pramādam anuyuñjanti
bālā durmedhino janā.

86[18] *Pamādam* (S^k fügt *mā* ein) *anuyuñjanti*
bālā dummedhino janā
appamādañ ca medhāvī
dhanaṃ seṭṭhaṃ va rakkhati.

= Thag.[883] ohne Abweichung, Thag. aber auch ohne v. l. von M. in ^{a}.

= S. 1. 4. 6. 3[3] (1. 25), wo ^{a} ohne v. l.,
^{b} *appamādaṃ ca m°*.*

* *seṭṭhaṃ* in ^{d} ist natürlich nur Druckfehler.

= Dhp.[26] *Pamādam anuyuñjati*
bālā dummedhino (in 1. Ausg. v. l. C **dhino*)
janā
appamādañ ca medhāvi (in 1. Ausg. v. l. B °*vi*)
etc. = M.

= Dutr. A[2] 14 *Pramada anuyujati*
bala drumedhino jana

apramada tu medhavi
dhana śreṭhi va rachati.[*]

[*] Dhp. und Dutr. hat schon Senart JAs., IX. Sér., T. 12 verglichen, dann auch Fausböll a. a. O.

86[18] (n. 105) *Mā pamādam anuyuñjetha*
mā kāmaratisanthavaṃ
appamatto hi jhāyanto
pappoti vipulaṃ (so nach S[1] und Siam. Ausg.; B[m] *paramaṃ*) *sukhaṃ* ([c+d] und [d] s. bes.).

= Thag.[884], wo aber [d] *pappoti paramaṃ sukhaṃ.*

= S. I. 4. 6. 3[4] (I. 25) *Mā pamādam* (B *Nappamādam*)
anuyuñjetha
mā kāmaratisanthavaṃ (B *°ratisandhavam*)
appamatto hi jhāyanto (C *jjhāy°*)
pappoti (S[2] *appoti*) *paramaṃ*
sukhaṃ.

= Dhp.[27] *Mā pamādam* (1. Ausg. mit v. l. C *appamādam*) *anuyuñjetha*
mā kāmaratisanthavaṃ
appamatto hi jhāyanto
pappoti vipulaṃ sukhaṃ.

Vgl. Dutr. A[1] 2 *Apramadi pramodia*
ma gami ratisabhamu
apramato hi jhayatu
viśeṣa adhikachati.[*]

[*] Schon von Senart mit Dhp. verglichen. Der letzte Pāda von Dutr. vielmehr = J.[118] *visesam adhigacchati*, vgl. *ZDMG.* LX. 478 f.

Dutr. A[1] 3 *Apramadi pramodia*
ma gami ratisabhamu
apramato hi jayatu
chaya dukhasa pramuni.[*]

[*] [b] vielmehr = CV. VII. 4. 3[7d] etc., vgl. *WZKM.* XXIV. 267.

86 [19c+d] auch = Dutr. A [1 7c+d] *apramato hi jayatu*
*pranoti paramu sukhu.**

* Schon von Senart mit Dhp. [27] verglichen.

86 [19d] etc. (s. 86 [19] und 86 [19c+d]) s. auch oben unter 86 [21c].
Vgl. auch Mbh. r. 140 [75d] (Calc. [1 50175d]) *prāpnoti mahatīṃ śriyam.*

86 [20a+b] etc. (s. 86 [20]) = 86 [21a+b] etc. (s. 86 [21]).

86 [20] (n. 105) *Sāgataṃ nāpagataṃ* (so S[kt] Buddhagh.; Siam. Ausg. *svāgataṃ nāpagataṃ*, B[m] *svāgataṃ nāma sagataṃ*)
nayidaṃ (so B[m], Siam. Ausg. und S[kt]) *dummantitaṃ mama* [a+b s. bes.]
paṭibhattesu (so Buddhagh.; S[kt] *paṭihantesu*; Siam. Ausg. *suvibhattesu*; B[m] *savibh°*) *dhammesu*
yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamaṃ.

= Thag. [885] *Svāgataṃ nāpagataṃ* (so nach B; A *nāgat°*, C *nāvagat°*)
n'etaṃ dummantitaṃ mama
saṃvibhattesu dhammesu
yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamaṃ.

= Thag.[2] *Svāgataṃ nāpagataṃ* (so nach D; A *na durāgataṃ*, B *nā duragataṃ*, C *nā duragato*. Komm. erwähnt auch eine Lesart *dubhagataṃ* für *apagataṃ*)
na yidaṃ dummantitaṃ mama
saṃvibhattesu (so nach A; BC *savibh°*, D *vibh°*) *dhammesu*
*yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamiṃ.**

* Auch verglichen von Oldenberg Thag. p. 2 und 82.

Vgl. Thag. [1261] *Svāgataṃ vata me assi*
mama buddhassa santike
*savibhattesu** *dhammesu*
yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamiṃ (?, A *upāgami*, BC *upāgami*).**

S. VIII. 12. 2^{d} (I. 196) gehört dem Zusammenhange nach zu Thag.^{1261}, dem Wortlaut nach aber zu M. 86^{21} = Thag.^{886} und wird darum erst dort angeführt.

* So nach Oldenberg's Angabe, Thag p. 112, in allen Mss., Oldenberg hat aber *sampaṭṭhā°* in den Text gesetzt.

** Auch Oldenberg a. a. O. hat Thag.^{8} und ^{1261} verglichen.

$86^{21\,a+b}$ etc. (s. 86^{21}) s. unter $86^{29\,a+b}$.

86^{21} (II. 105) *Sāgataṃ* (Siam. Ausg. *svāg°*) *nāpagataṃ*
nayidaṃ dummantitaṃ mama ($^{a+b}$ s. bes.)
tisso vijjā anuppattā (^{c} s. bes.)
kataṃ Buddhassa sāsanaṃ ($^{c+d}$ und ^{d} s. bes.)
= Thag.^{886} *Svāgataṃ nāpagataṃ* (so A; C *nāgat°*)
n'etaṃ dummantitaṃ mama
tisso vijjā anuppattā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. S. VIII. 12. 2^{a} (I. 196) *Svāgataṃ vata me asi**
mama buddhassa santike
tisso vijjā anuppattā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

(Vgl. das unter M. 86^{29} zu dieser S.-G. Gesagte.)

* *asi* ist gedruckt.

= Ap. in ParDip. v. 7^{a} *Svāgataṃ vata me āsi*
buddhaseṭṭhassa santike
tisso vijjā anuppattā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

In Ap. kehrt diese G. noch sehr oft als vorletzte G. der einzelnen Abschnitte wieder (in $274^{18\,b}$ mit v. l. A *mama buddhassa santike*).

$86^{21\,c}$ etc. (s. 86^{21} und $86^{21\,a+d}$) auch = Thag.$^{479\,b}$ *tisso vijjā anuppattā.*

Vgl. PV. IV. $1^{31\,d}$ *tisso vijjā anuppatto jutimā.*

$86^{21\,a+d}$ etc. (s. 86^{21}) auch =

A. VIII. 30. $32^{3\,a+d}$ (IV. 235) *tisso vijjā anuppattā*
kataṃ buddhassa (T *buddhena*)
sāsanaṃ

= Mpñ. 118 [3e+d], wo aber in [c] *anuppatto*,
[d] ohne die v. l.

Thag. [34a+d. 55c+d. 68a+f. 107c+d. 108c+d. 220c+d. 224c+d. 270c+d. 280c+d. 502c+d. 639a+f] *tisso vijjā anuppattā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Thig. [20a+f. 187c+d. 194c+d. 209c+d. 211c+d. 231c+d]
tisso vijjā anuppattā ([209] mit v. l. L *anupattā*)
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. Thig. [150c+d] *tisso vijjā anuppattā*
amoghaṃ buddhasāsanaṃ.

Vgl. Thig. [20c+f] *tisso vijjā sacchikatā* ([c] auch = Netti 138 [3c])
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Damit wieder zu vergleichen:
Thig. [71c+f] *cha me 'bhiññā* (BP *abhiñā*, S *abhiññā*)
sacchikatā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.
[225c+d] *cha me abhiññā* (CL °*bhiñā*, S *abhiññā*)
sacchikatā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.
[223c+d] *cha me abhiññā* (L *atiñā*) *sacchikatā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Ap. IX. 2 [8c+d] (nach Feer, JAs., 7. Sér., T. XVIII, 494 f.)
chaḷābhiññā sacchikatā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.
= Ap. in ParDip. v. 7 [3c+d] und noch sehr oft, als Schlußzeile der einzelnen Ap.-Abschnitte.

Ap. in ParDip. v. 274 [19c+d] aber *chaḷabhiññā sacchikatā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. auch Thag. [117c+d] *tisso vijjā ajjhagamiṃ* (so Db; Da *ajjhāg°* korr. zu *ajjhag°*, A *ajjhāg°*, B *ajjhāgamini*, C *ajjabhāsi*)
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.
Thag. [349c+d] *tisso vijjā ajjhagamiṃ*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. ferner DhpA. 62 $^{8\,a+d}$ *tevijjo iddhippatto mhî*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.
($^{a-c}$ dieser G. = S. VIII. 12. 2 $^{5\,a-c}$, dagegen ist ^{d} aus einer unserer Parallelstellen genommen, an die der Reproduktor durch *tevijjo* und durch *°ppatto* erinnert wurde.)

Vgl. Thag. $^{112\,a+c+d}$ *Tevijjo* . . . . . .
sadattho me anuppatto
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.
$^{122\,a+d}$ *sadattho me anuppatto*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.
$^{1256\,a+d}$ ebenso.

Vgl. Thig. $^{36\,a+d}$ *taṇhakkhayo* (P *°kkhiyo*, C *taṇhākhayo*, *taṇhakkhayo* in der Version ParDip. v. 42) *anuppatto*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.
$^{38\,a+d}$ *taṇhakkhayo anuppatto* (B *nupatto*)
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.
$^{41\,a+d}$ *taṇhakkhayo anuppatto*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

86 $^{21\,d}$ etc. (s. 86 ^{21} und 86 $^{21\,a+d}$) = Thag. $^{604\,b}$ *kataṃ buddhassa sāsanaṃ* = Ap. in ParDip. v. 18 $^{30\,b}$.

Thig. $^{86\,d}$ *kataṃ* (P *kata?*) *buddhassa sāsanaṃ.*

Divy. XXXVI. 533, Z. 3 ^{b} *kṛtaṃ buddhasya śāsanam.*

Vgl. Abhidharmakośavyākhyā Kap. IV, Fol. 307 *kṛte buddhasya śāsane* (Mitteilung von de la Vallée-Poussin).

Vgl. *kataṃ buddhasāsanaṃ*, v. l. C zu Thig. $^{119\,f}$ *akaṃsu buddhasās°*, während in ParDip. v. 119 *kataṃ buddhassa sāsanaṃ* als Lesung der Cod. angegeben wird.

91 $^{1\,a+b}$ (u. 143) *Ye 'me dvattiṃsāti sutā*
mahāpurisalakkhaṇā (° s. auch bes.)

Vgl. $^{5\,a+b}$ *Ye te dvattiṃsati sutā*
mahāpurisalakkhaṇā.

91 [1b] auch = SN. III. 7 [2](549)[d] etc. (s. dort*) und (nachzutragen) = M. 92 [24] (Siam. Ausg. II. 5. 536).

* Unsere Stellen sind dort nachzutragen und Thag. [818] ist in Thag. [819] zu verbessern.

91 [2d] (II. 143) *kaṅkhaṃ* (so Siam. Ausg.; B[m] *kaṃkhavinaya*, S[t] *kaṅkhā*) *vinaya no ise.*

= SN. V. 1 [30](1025)[d] *kaṃkhaṃ vinaya no ise.*

91 [4a+b] etc. (s. 91 [4]) s. JPTS. 1909, 336.

91 [5] (II. 143); 91 [7] und = D. XIX. 44 [4c–f] etc. s. ebenda 337.

91 [4b] etc. (s. 91 [4a+b] und 91 [4]) s. ebenda 336.

91 [4c+d] etc. (s. 91 [5]) s. ebenda 337.

91 [4d] etc. (s. 91 [4] und 91 [4a+d]) s. ebenda und *ZDMG.* LXIV. 576.

91 [5a+b] (II. 143) s. 91 [1a+b].

91 [5b] s. 91 [1a+b].

91 [6] (II. 143) = SN. III. 7 [11](558) etc., s. *ZDMG.* LXIV. 4. In M. 92 [11] (Siam. Ausg. II. 5. 537) weicht aber *pahīnaṃ* mit *ṃ* von 91 [6] ab.

91 [6d] s. ebenda.

91 [7] (II. 144) s. unter 91 [4].

91 [7b] s. unter 91 [4b].

91 [7a+d] s. unter 91 [4c+d].

91 [7d] s. unter 91 [4d].

91 [8a+b+d] (II. 144) *Kathaṃ kho brāhmaṇo hoti*
kathaṃ bhavati vedagū
sotthiyo kinti vuccati.

Vgl. J. 487 [4a+b+d] *Kathaṃ kho brāhmaṇo hoti*
katham bhavati kevali
dhammaṭṭho kin ti vuccati.

= [9a+b+d] *Kathaṃ so brāhmaṇo hoti*
kathaṃ bhavati kevali
dhammaṭṭho kin ti vuccati.

(Der dem J.-Pāda[b] genau entsprechende Pāda mit *kevali* erscheint in M. erst als [9b].)

91 [9b] (II. 144) *kathaṃ bhavati kevali* = J. 487 [4b = 9b], s. vorige Parallele.

91 [84] (n. 144) *Buddho kin ti pavuccati*

vgl. 91 [111] *Buddho tādi pavuccati.*

91 [104–6] (n. 144) = 98 [345–6] = SN. III. 9 [56] (847) [3–7] etc. s. *ZDMG.* LXIV. 27 f.

91 [10] (n. 144) ([3–7] s. a. a. O.),

[4] *abhiññā vosito* (Siam. Ausg. *abhiññāvosito*) *muni.*

= S. VII. 1. 8. 5 [2] (I. 167) ([3–7] s. a. a. O.),

[3] *abhiññāvosito* (S [1–3] *vositavo*) *muni.*

VII. 2. 3. 12 [3] (I. 175) ([3–7] s. a. a. O.),

[4] *abhiññāvosito* (S [3] *abhiñña**, S [1–3] *vositavo*) *muni.*

A. III. 58. 6 [4] (I. 165) ([3–7] s. a. a. O.),

[4] *abhiññāvosito* (Ph **bodhito*) *muni.*

= III. 59. 4 [2] (167) ([3–7] s. a. a. O.),

[4] *abhiññāvosito muni.*

Dhp. [423] ([3–7] s. a. a. O.),

[4] *abhiññāvosito muni.*

It. 99 [2] ([3–7] s. a. a. O.),

[4] *abhiññāvosito* (C **desito*) *muni.*

Thig. [82c+d+84a+b] ([82a+d+84a] s. a. a. O.),

[84b] *abhiññāvosito* (P **ñātepito*, S **tesiso*, C [1] 1. Hand *abhiñāte pi bho*, 2. Hand *abhiñāvapibho*, C [2] **vopite*) *muni.*

Ap. in ParDhp. v. 73 [64c+d+65a+b] ([64c+d+65a] s. a. a. O.),

[65b] *abhiññāvosito muni.*

91 [104] etc. vgl. auch It. 53 [2c+d] *abhiññāvosito* (C **vesito*, B **tosato*, PI[N] **pariyosito*) *santo*

. . . . . *muni*

= 72 [2c+d] *abhiññāvosito* (C *abhiñña ahosito*) *santo*

. . . . . *muni*

= 85 [2c+d] *abhiññāvosito santo*

. . . . . *muni.*

91 ^{11c*} etc. (s. 91 $^{11c+d}$ und 91 $^{11c+d+e}$)

vgl. SN. II. 12 ^{9}(^{251})^{b} = Thag. ^{1271b}, s. *ZDMG.* LXIII. 281.

* In *ZDMG.* a. a. O. ist falsch * gedruckt.

91 $^{11c+d}$ etc. (s. 91 $^{11c+d+e}$) = Thag. $^{879c+d}$ *pahīnajātimaraṇo*
brahmacariyassa kevali.

Mvu. I. 267. 14 *prahīṇajāti brāhmaṇo*
brahmacaryasmiṃ kevali.

91 $^{11c+d+e}$ (II. 144) *pahīnajātimaraṇo* (° s. bes.)
brahmacariyassa (B^{m} *brahmacārissa*) *kevali* (°$^{e+d}$ s. bes.)
pāragū sabbadhammānaṃ (° s. bes.).

Vgl. A. III. 57. 2 $^{5a+b+6a}$ (I. 162) = V. 179. 8 $^{11a+b+12a}$ (III. 214)
pahīnajātimaraṇo
brahmacariyassa kevali (in III v. l. Ph °*laṃ*)
pāragū sabbadhammānaṃ

A. IV. 22. 3 $^{2c+3a+b}$ (II. 23) *pāragū sabbadhammānaṃ*
pahīnajātimaraṇo
brahmacariyassa kevali.

91 ^{11a} etc. auch = N^{c}. XV ^{1c} (164) = ^{2c} (166). (Diese G. im Übrigen = SN. V. 15 ^{1}(^{1112}), s. *ZDMG.* LXVI. 249 f.)

Mvu. I. 190. 13^{a} *pāragaḥ* (CM °*go*) *sarvadharmāṇāṃ.*

Vgl. SN. V. 14 ^{1}(^{1105})^{c}, 15 ^{1}(^{1112})^{c} *pāraguṃ sabbadhammānaṃ* (N^{c}. a. a. O. °*gū*).

91 ^{11f} s. unter 91 ^{2b}.

92 = SN. III. 7^{9}, und also die G.'s von 92 = SN. III. 7 $^{1-26}$ ($^{548-573}$) = Thag. $^{818-841}$, s. *ZDMG.* LXIV. 1—9.

* Der Text von 92 ist darum in Chalmers' Ausg. II. 146 ausgelassen.

Aus der siames. M.-Ausg. sind folgende Abweichungen vom SN.-Text nachzutragen (Siam. Trip. II. 5. 536—540):
M. 92 ^{1a} *suruci*, ^{d} *saviriyavā*. ^{2b} *vissuñjanā*. ^{3b} *brahmā*. ^{4a} *kiṃ*, ^{d} °*caṇḍiṇo*. ^{5d} ohne die v. l. ^{6b} *anuyuttā bhavantu te*. ^{8} ohne die v. l. von SN. ^{9a} *senāpati*, ^{c} *ko nomaṃ*, ^{b} und ^{d} ohne die vv. ll. von SN. ^{11c} *pahīnaṃ*. ^{12a} *mayi*. ^{13a} *yesaṃ ve*, ^{b} *pātubhavo*. ^{15c} *mahāviro*, was aber offenbar Druckfehler ist. ^{16} ohne

die vv. ll. von SN. [17b] *yo ca nicchati acchatu.* [19a] *evañ ce ruccati,* [b] ohne die v. l. von SN., [c] *mayaṃ.* [20a] *sukhātaṃ,* [d] ohne die v. l. von SN. [21a] *aggihuttamukhā,* [b] *sā vitti.* [22b] *tapataṃ,* [c] *puññam ākaṃkha°,* [d] *ve* (ohne v. l.) *yajataṃ.* [23a] *āgamha,* [b] *cakkhuma,* [d] *amhā.* [24c] *anusaye cheko* und ohne die vv. ll. von SN. [25a] *siho va.*

98 = SN. III. 9,* und also die G.'s von 98 = SN. III. 9 [1–12](204–658), s. *ZDMG.* LXIV. 14—30.

* Der Text von 98 ist darum in Chalmers' Ausg. II. 196 ausgelassen.

Aus der siames. M.-Ausgabe sind folgende Abweichungen vom SN.-Text nachzutragen (Siam. Trip. II. 5. 620—626):

M. 98 [1a] *°paṭi°,* [b] *assubho,* [d] *Tārukkhassāyamāṇavo.* [2a] *padak' asmā no byākaraṇā,* [d] *jappe* ohne v. l. [3a] und [c] ohne die v. l. von SN. [4a] *Tena sakkoma ñāpetuṃ,* [c] *bhagavantaṃ puṭṭhuṃ āgamma.* [5b] *paṇḍālikā,* [d] *lokasmiṃ.* [6a] *cakkhuṃ* ohne v. l., [d] *kammanā* ohne v. l., [e] *no ca brūhi.* [7a] *vohaṃ byākkhissaṃ,* [b] *yathākathaṃ,* [c] *°vibhaṅgaṃ pā°* ohne v. l. [8a] *pi jānātha* ohne v. l., [b] *na vāpi paṭijānane,* [c] (und [c] der folgenden G.'s) *liṅgaṃ* ohne v. l. [9a] *paṭaṅge.* [10a] *pi* ohne v. l., ebenso [11a], [12a], [13a], [12b] *udake* ohne v. l. [12a] s. [10a]. [14a] *jātisu.* [16a] *ūrasmā,* [d] ohne die vv. ll. von SN. [17b] und [c] ohne vv. ll., [d] *na vaṇṇena na sarena vā,* [e] *°mayan neva,* [f] *jātisu.* [18a] *Paccattañ ca sariresu* (sic), [b] ohne die v. l. von SN., [c] *vokāraṃ ca.* [21d] ohne die v. l. von SN. [24d] *yodhajīvo* ohne v. l. [25b] *porohiccena* ohne v. l., [d] *yājako* ohne v. l. [26b] *ratthañ ca.* [27c] *bhovādi,* [d] *sa ve* ohne v. l. [28a] *sabbaṃ saññojanaṃ,* [c] *saṅgātitaṃ visaññuttaṃ.* [29a] *naddhiṃ,* [c] *°paligham.* [30b] *titikkhati,* [c] *khantibalaṃ.* [31a] *akkodhanaṃ dhutavantaṃ,* [b] *anussadaṃ.* [32b] *āraggerica* ohne v. l. [32c] *visaññuttaṃ.* [35a] *anokasāriṃ* ohne die v. l. von SN. [39b] *pātito* ohne die v. l. von SN. [39a] *viññāpaniṃ,* [c] *kiñci.* [40a] *yo pi dighaṃ va,* [c] *nāmeti* (sic). [41c] *nirāsāsaṃ visaññuttaṃ.* [42b] *saṅgaṃ.* [44a] *nandibhava°.* [45c] *pāraṃ gato.* [46a] *pahantvāna,* [c] ohne die v. l. von SN. [47a] *pahantvāna,* [c] *kāmabhavaparikkhīṇaṃ* (wie [46c], Druck- oder Überlieferungsfehler?). [48b] *dibbayogaṃ.* [49a] *ra-*

tiṃ aratiñ ca. [52a] *viraṃ* (sic). [54b] *passasi,* [c] *jātikhayaṃ.* [55a] *samucca.* [56a] *ajānantā no ca brāhanti.*

[57] *Na jaccā vasalo hoti na jaccā hoti brāhmaṇo*
kammana vasalo hoti kammanā hoti brāhmaṇo.

[58] und [59] ohne die vv. ll. von SN. [60c] ohne die v. l. von SN. [61a+b] *kammanā vattati loko kammanā vattati pajā,* [d] *rathassāṇīva* ohne v. l. [62d] *brahmānam* (sic).

116 [3a] (m. 70) *Paccekabuddhā bhavanettikhiṇā* = [12b] (m. 71).

116 [3a] (m. 70) *Kaḷūpakaḷā Vijito Jito ca* vgl. J. 544 [151c] *Kaḷūpakaḷā nirayamhi ghore.*

116 [6a] (m. 70) *Satthā Pavattā Sarabhaṅgo Lomahaṃso*

* vgl. D. xvi. 4. 41 [2a] = Ud. viii. 5 [4a] *Satthā pavattā bhagavā 'dha* (Ud. *idha*) *dhamme.*

116 [10c] (m. 70) *santaṃ padaṃ ajjhagam' Upaṇito* (Siam. Ausg. *Ūpaṇito*)

vgl. S. viii. 2. 6 [5c] (i. 187) *santapadam* (B *santaṃ padam*) *ajjhagamā muni*
= Thag. [1218c] *santaṃ padam ajjhagamā muni.*

116 [13b] s. unter [3c].

116 [13d] (m. 71) *parinibbute vandatha appameyye*

vgl. Mpū. 79[4] *parinibbutaṃ vandatha Sāriputtaṃ,*
82[4] *parinibbutaṃ vandatha Moggallānaṃ,*
83[4] *parinibbutaṃ vandatha Mahākassapaṃ.*

Vgl. ferner VV. 36 [7c] (m. 8 [7c]) *parinibbute Gotame appameyye.*

123 (m. 123 Z. 24, in der Prosa) s. Nachträge.

128 [1–12] (m. 154) = MV. x. 3 [1–10] etc. und die Einzelparallelen s. *WZKM.* xxiv. 246 ff.

129 [1–3] (m. 167, Z. 15—17*) = 130 [1–3] etc., s. dort.

* Bei Chalmers und in der Siam. Ausg. n. 6 p. 295 als Prosa gedruckt, von Chalmers aber p. 183 Anm. 4 korrigiert.

130 [1–6] (m. 183 und 187) = A. iii. 35. 4 [1–3] + 6 [1–4] (i. 141 f.).* 130 [1–3] = 129 [1–3] auch = KV. xx. 3. 5 [1–3] (598); vgl. auch PV. i. 10 [13–14] = ii. 7 [15a] bis [14d] und vgl. J. 530 [18–19] = Mvu. i. 9.

12—15; III. 454. 11—14. — 130[5-6] auch = A. VI. 23. 3[2-3] (III. 311).**

* Auch von Chalmers M. III. 183 Anm. 4 verglichen, und von Morris A. I. 141 Anm. 15 A. und Mvu.

** Die Entsprechung der beiden A.-Stellen konstatiert schon Morris A. I. 142.

Im Einzelnen:

130[1] (III. 183) *Catukkaṇṇo catudvāro*
* *vibhatto bhāgaso mito* ([3] s. bes.)
ayopākāraparivanto
ayasā paṭikujjito.

= 129[1] (III. 167), ohne Abweichung.

= A. III. 35. 4[1] (I. 141), wo aber in [a] *catukaṇṇo,*
in [4] *paṭikujjito* mit v. l.
Ph *paṭikujjhito.*

= KV. XX. 3. 5[1] (598), wo in [a] *catukkaṇṇo* mit v. l. P **kanno,*
S *catukkavaṇṇo,*
in [4] *paṭikujjito* mit v. l. P **kujito.*

Vgl. PV. I. 10[12] *Catukaṇṇaṃ* (ParDip. III. 51 *catukk°* mit
v. l. B *catukk°*) *catudvāraṃ,*
vibhattaṃ bhāgaso mitaṃ
ayopākāraparivantaṃ
ayasā paṭikujjitaṃ.

= II. 7 [12c-f] *Catukaṇṇaṃ catudv°*
etc. ebenso.
(In ParDip. III. 101 nur Rückverweis gegeben.)

= IV. 3 [25c+3+26a+b] (IV. 3[26] in ParDip. III. 248)
Catukkaṇṇaṃ catudvāraṃ
vibhattaṃ bhāgaso (in ParDip. mit v. l. D *bhāgasso*)
mitaṃ
ayopākāraparivantaṃ (in ParDip. mit v. l. B **pāṇāra-parikkhittaṃ**)
ayasa paṭikujjitaṃ (in ParDip. mit v. l. S *pari°*).

* Vielleicht wichtig wegen Mvu, s. unten.

Vgl. J. 530[18] *Catukkaṇṇā catudvārā*
* *vibhattā bhāgaso mitā*
ayopākārapariyantā
ayasā paṭikujjitā.
= Mvu i. 9. 12 + 14 *Catuḥkalā caturdvārā*
vibhaktā bhāgaśo mitā
. . . . . .
. . . . . .
ayaḥprākāraparikṣiptā
ayasā pratikubjitāḥ.
= m. 454. 11 + 13 *Catukarṇā caturdvārā*
vibhaktā bhāgaśo mitā
. . . . . .
. . . . . .
atha ye narakaprakṣiptā
ayasā pratikubjitā.

130[1b] etc. s. unter SN. II. 7[17(300)a] *ZDMG.* LXIII. 273.

130[1b+2a] (s. unter 130[1] und 130[2]) vgl. VV. 44[10b+d] (IV. 6[10b+d])
* *vibhattā bhāgaso mitā* (s. *ZDMG.* LXIII. 273)
samantā satayojanaṃ.

130[2] (III. 183) *Tassa ayomayā bhūmi*
jalitā tejasā yutā (Siam. Ausg. *yuttā*)
samantā yojanasataṃ ([c] und [c+d] s. bes.)
pharitvā tiṭṭhati sabbadā ([c+d] und [d] s. bes.)
= 129[2] (III. 167. 16 f.), wo ebenfalls in [b] Siam. Ausg. *yuttā.*
= A. III. 35. 4[2] (I. 142), wo in [b] *yutā,*
in [c] **nta yojanasataṃ* mit v. l.
B[s] *samanta-ayojana,* Ph
**ntā yojanā.*
= KV. XX. 3. 5[2] (598) *Tassa ayomayā* (S **mahā*) *bhūmi*
alitā tejasā yuttā (PS *yutā*)
samantā yojanasataṃ
pharitvā tiṭṭhati sabbadā.

Vgl. PV. I. 10^{14} (= ParDīp. III. 51), wo in ^{b} *tejasāyutā*

= II. 7^{14} (ParDīp. III. 101), wo in ^{b} *tejasāyutā* (in ParDīp. der Text nicht gegeben, sondern zurückverwiesen).

= IV. $3^{36c+d+37a+b}$ (IV. 5^{37} in ParDīp. III. 248), wo *tejasā yutā*, ParDīp. *tejasāyutā* und *tiṭṭhati* in ParDīp. mit v. l. C °*si*, das Hardy JPTS. 1904/5. 155 auch als v. l. P gibt.

Vgl. J. 530^{18} *Tesaṃ ayomayā bhūmi*
jalitā tejasā yutā
samantā yojanasataṃ
phuṭā tiṭṭhanti sabbadā.

: Mvu. I. 9. 13 + 15 *udgatā yojanaśataṃ*
samantāc chatayojanaṃ
. . . . . .
. . . . . .
teṣām ayomayī bhūmiḥ
prajvalitā tejasāyutā.

: III. 454. 12 + 14 *udgatā yojanaśataṃ*
samantā yojanaśataṃ
. . . . . .
. . . . . .
teṣām ayomayā bhūmi
prajvalitā tejasaṃyutā.

130^{2c} etc. (s. 130^{1b+2a} und 130^{2})

vgl. auch J. 530^{19d} *samantā satayojanaṃ.*

B. XX ^{21d} *samantā sattayojane.*

VV. 63^{21d} (IV. 13^{21d}) *samantato yojanasatam* (in ParDīp. IV. 268 mit v. l. S_2 °*sataṣam*) *āyato.*

B. X ^{29b} *samantā yojane janā*

J. 539^{12d} *samantā yojane nidhi.*

S. auch oben unter 130^{1b+2c}.

130^{2c+d} etc. (s. 130^{2}) vgl. B. VI ^{25d} **samantā pharī yojanaṃ* und B. XII ^{27d} **samantā pharati yojanaṃ.* Die in JPTS.

1909. 355 geäußerte Ansicht kann möglicherweise doch hierneben bestehen bleiben.

130[2d] etc. (s. 130[2]), speziell J. 530[13 d], vgl.

Mvu. II. 266. 11[b] und 17[b] *sphuṭaṃ tiṣṭhati paṇḍita* (außerdem entspricht in [a] *tejena* dem *tejasā* in [b] der Pali-G.); II. 398. 7[b] *sphuṭo* (C °*ṭaṃ*) *tiṣṭhati sarvaśo.*

130[3] (III. 187) *Coditā devadūtehi*
ye pamajjanti māṇavā
te dīgharattaṃ socanti
hīnakāyūpagā (so S[1], °*upagā* Siam. Ausg., °*āpakā* Buddhagh.) *narā.*

= A. III. 35. 6[1] (I. 142), wo [d] *hīnakāyūpagā* mit v. l. Ph °*kāmūpakā*

= Sum. I. 36[a], ganz ohne Abweichung von M., aber auch ohne v. l.

[a] Die Entsprechung von Sum. wenigstens mit A. schon von den Herausgebern der Sum. notiert.

130[3d] vgl. auch VV. 34[12 b] (III. 6[11 f] in ParDip. IV. 151) *hīnakāyūpagā*[*] *ahaṃ*

[*] *hino*° in der Ausg. natürlich Druckfehler.

130[4] (III. 187) *Ye ca kho devadūtehi*
santo sappurisā idha ([b+3] s. bes.)
coditā nappamajjanti
ariyadhamme kudācanaṃ ([b+4] s. bes.)

= A. III. 35. 6[2] (I. 142), ohne Abweichung.

130[4b+3] vgl. auch J. 6[c+4] *santo* (C[k] *satto*) *sappurisā loke*
devadhamma ti vuccare

= DhpA. 383[c+4] *santo sapp*° *l*° etc.
(Fausbøll 304 *te santo sapp*° *l*° etc.)

130[4+5], wie gesagt, auch = A. VI. 23. 3[2+3] (III. 311).

130[5] (III. 187) *Upādāne bhayaṃ disvā*
jātimaraṇasambhave
anupādā vimuccanti ([c] s. bes.)
jātimaraṇasaṃkhaye.

= A. III. 35. 6[2] (I. 142), wo nur [a] *jātimaraṇasaṅkhaye* mit v. l. Ph **saṅkhāye* abweicht*.

* Denn *Upadāne* ist natürlich nur Druckfehler.

= A. VI. 23. 3[7] (III. 311), ohne jede Abweichung von M.

130[5e] etc. vgl. auch B. XIX. [7e] *anupādāvimuttānaṃ*.

130[8a] etc. (s. 130[6]) vgl. Dutr. A[1] 1[a] . . . *pratasuhino*.*

* In meinem Artikel über das Ms. Dutr. de Rh. *ZDMG.* LI. 478 nachzutragen.

130[6] (III. 187) *Te khemapattā sukhino* ([a] s. bes.)
diṭṭhadhammābhinibbutā ([b] s. bes.)
sabbaverabhayātītā ([c] s. bes.)
sabbadukkhaṃ upaccaguṃ ([d] s. bes.).

= A. III. 35. 6[4] (I. 142), wo aber [a] *Te khemappattā* (D *te khe pamattā*, TTr *te kho pamattā*, Ph *taṅ kho sampattā*) *sukhitā* (Ph *sukhino*).

= A. VI. 23. 3[3] (III. 311), wo aber [a] *Te khemappattā* (T *kho pamattā*, M[1] *ten' eva pattā*) *sukhino*,
[c] *sabbaverabhayātītā* mit v. l. M_6 S *sabbe vera**.

130[6b] auch = SN. v. 9[4] (1037)[b]. 11[4] (1035)[b] *diṭṭhadhammābhinibbutā*.

130[6c] vgl. auch S. IV. 3. 3. 11[1c] (I. 121) *sabbe verabhayātīta* = DhpA. 214[1c] (Fausb. 255) *sabbaverabhayātīta* (bei Fausb. Cod. **taṃ*).

130[6d] auch = It. 8[24] *sabbadukkhaṃ* (M **ṁ*) *upaccagaṃ* (CPPa *upajjhagā*).

Vgl. It. 7[4] *sabbadukkhaṃ* (M **ṁ*) *upaccagā* (CPPa *upajjhagā*).

131[1–4] (III. 187 = 189) = 132[1–4] (III. 190 f.) = 133[1–4] (III. 193 ff.) = 134 (III. 199—202) und in jedem einzelnen dieser Suttas wiederholt, bis zu sieben Malen.

131[2b] etc. *tattha tattha vipassati* vgl. Thag. Einl.[24] *tattha tattha vipassitvā*.

131[2c] etc. *asaṃhiraṃ* (134[2c] **aṁ*; Siam. Ausg. durchgehend *asaṃhiraṃ*) *asaṃkuppaṃ*.

= SN. v. 18 [56](1145)[b] *asaṃhiraṃ asaṃkuppaṃ*

= N[c]. XVII [42a] (233) *asaṃhiraṃ asaṃkuppaṃ*

= [52a] (234) *asaṃhiraṃ as[a]*.

= Thag. [849a] *asaṃhiram asaṃkuppaṃ*.

Vgl. Dip. IV [12c] *asaṃhirā asaṃkuppā*.

131 [3a+b] etc. (s. 131 [2]) vgl. J. 529 [37a+b = 42a+b = 45a+b = 48a+b = 51a+b = 53a+b = 55a+b] *Ajj' eva pabbajissāmi*

ko jaññā maraṇaṃ suve

= Mvu. III. 458. 13; 17 *Adyaiva pravrajiṣyāmi*

ko jāne maraṇaṃ śuve.

(J. 529 [37] und Mvu. haben unter sich auch [c+d] gleich.)

131 [3] etc. (s. 131 [1–4]) *Ajj' eva kiccaṃ* (133 [2a] *kiccaṃ*) *ātappaṃ*

ko jaññā maraṇaṃ suve

na hi no saṃgaraṃ tena

mahāsenena maccunā.

= J. 538 [119], wo aber [b] *Ajj' eva kiccaṃ ātappaṃ* mit v. l. C[k] B[d]

ātapaṃ,

in [c] *saṃgaraṃ* mit v. l. B[d] *saṃkaraṃ*.

= DhpA. 543 [1], wo in [b] *kiccaṃ ātappaṃ*,

in [c] *saṅgaraṃ*.

Vgl. Mvu. III. 457. 18 + 19; 458. 4 + 5; 458. 21 + 459. 1; 459. 5 + 6; 10 + 11; 15 + 16

Adyaiva pravrajiṣyāmi

ko jāne maraṇaṃ śuve

na hi na (457 v. l. B *naḥ*, M *no*, 458. 5 BM *naḥ*, 459. 1 B *naḥ*, 459. 6 M *naḥ*, 459. 11 BM *naḥ*, 11 M *naḥ*) *saṃgamantena* (so 457. 19; *saṃgataṃ tena* in allen übrigen Stellen)

mahāsainyena mṛtyunā.

III. 461. 1 + 2 *Adyaiva ca kuryād iṣṭaṃ* (mit vv. ll.)

ko jāne maraṇaṃ śuve

na hi na (BM *na hi taṃ*) *saṃgataṃ tena*

bahusainyena (M *mahāsainy[e]*) *mṛtyunā.*

131 [2+4] etc. (s. 131 [1–4]) = DhpA. 453 [1–2] (s. unter 131 [3] und 131 [4]).

131 ^{4b} etc. (s. 131 $^{4a+b}$ und 131 ^{4}) = It. 111 ^{3b} *Evaṃ vihārim* (so M, °*i* BCDEPa, *vihārati* P) *ātāpi.**

Vgl. It. 37 ^{2b} *Evaṃ vihāri* (so M, °*i* alle anderen Mss.) *ātāpī* (so M, °*i* alle anderen Mss.).

* So alle Mss., Windisch hat °*piṃ* in den Text gesetzt.

131 $^{4a+b}$ etc. (s. 131 ^{4}) vgl. A. IV. 37. 6 $^{2a+b}$ (II. 40)

Evaṃ viharamāno pi (ST, STr, SD °*mānāpi*, BK *vihāri ātāpi*)
ahorattam atandito.

131 ^{4} etc. (s. 131 $^{1-4}$) *Evaṃvihārim ātāpiṃ* (^{a} und $^{a+b}$ s. bes.)
ahorattam atanditaṃ ($^{a+b}$ und ^{b} s. bes.)
taṃ ve bhaddekaratto ti
santo ācikkhate muni.

= DhpA. 543 ^{2}, wo aber ^{a} *Evaṃvihāri ātāpi.*

131 ^{4b} etc. (s. 131 ^{4} und 131 $^{4a+b}$) vgl. auch Dutr. C^{vo} 20 ^{d} *divaratra atadrito.*

140 (III. 239 Z. 13 etc., in der Prosa) s. Nachträge.

142 $^{1-4}$ (III. 257) sind unter sich alle verwandt.

142 ^{1} *Yo sīlavā dussīlesu dadāti*
dānaṃ dhammena laddhā (Siam. Ausg. °*aṃ* mit v. l. singh. °*ā*; S^{by} °*āna*) *supasannacitto* (S^{by} *pasannacitto*)
abhisaddahaṃ kammaphalaṃ uḷāraṃ
sā dakkhiṇā dāyakato visujjhati.

= Mil. 258 *Yo sīlavā dussīlesu dadāti dānaṃ**
dhammena laddhā supasannacitto
abhisaddahaṃ kammaphalaṃ uḷāraṃ
sā dakkhiṇā dāyakato visujjhati.

* Es ist wohl fraglich, welches von beiden die richtigere Pāda-Abteilung ist, denn entweder hat ^{a} oder ^{b} 13 Silben. Die siam. Ausg. von M hat wie die europ. *dānaṃ* am Anfang von ^{b}.

143 $^{1-4}$ (III. 263, zweimal) = S. I. 5. 8 $^{1-4}$ (I. 33 f.) = II. 2. 10. 1 $^{1-4}$ = II. 2. 10. 5 $^{1-4}$ (I. 55 f.).*

* Chalmers M. III. 262 hat schon diese Stellen verglichen, Feer S. I. 33 und 55 wenigstens die S.-Stellen unter sich.

Im Einzelnen:

143 ^{1} *Idaṃ hitaṃ Jetavanaṃ*
isisaṃghanisevitaṃ (^{b} s. bes.)

āvuṭṭhaṃ dhammarājena
pitisañjananaṃ mama.

= S. I. 5. 8[1] (I. 33), wo aber in [b] *°saṅgha°*,
in [c] *āvuṭṭhaṃ* mit vv. ll. S[1–2] *avuṭṭha*, S[3] *avuṭṭaṃ*, B *avuṭṭhaṃ*,
in [d] *°sañjananaṃ*, was aber auch Druckfehler sein kann.

= S. II. 2. 10. 1[1] (I. 55), wo in [b] *°saṅgha°*,
in [c] *āvuṭṭhaṃ** mit v. l. S[2] *avuṭṭhaṃ*, S[3] *avuṭṭaṃ*, B *āvuṭṭhaṃ*,
in [d] *pitisaṃjananaṃ*.

* *°aṃ* ist natürlich Druckfehler.

= S. II. 2. 10. 1[5] (I. 55), wo in [b] *°saṅgha°*,
in [c] *āvuṭṭhaṃ* mit v. l. B *āvuṭṭhaṃ*, S[2–3] *avuṭṭha-ṃ*,
in [d] *saṃjananaṃ*.

143[1b] vgl. auch Thag.[763d] *isisaṃghanisevito.*

143[2a] etc. (s. 143[2]) vgl. J. 539[187c] *kammaṃ vijjañ ca dhammañ ca.*

Vgl. auch VV. 63[12b] (v. 13[12b]) *kammaṃ vijjā ca porisaṃ* (auch *maccā* in M. etc. [c] entspricht *macco* in VV.[c]).

143[2] (II. 262 zweimal) *Kammaṃ vijjā ca dhammo ca* (so S[b] und Buddhagh.; Siam. Ausg. *dhammā ca*) (* s. bes.)
sīlaṃ (Buddhagh.? *sīla-*) *jīvitam uttamaṃ*
etena maccā (so S[b] und Siam. Ausg.; Buddhagh. *manas ā*) *sujjhanti* (* s. bes.)
na gottena na dhanena vā.

= S. I. 5. 8[2] (I. 34), aber S. ohne die vv. ll. von M.,
und [d] *na gottena dhanena vā.*

= II. 2. 10. 1[2] = 2. 10. 5[2] (I. 55), ebenso.*

* *m* von *sīlam* in II. 2. 10. 1[2a] und *a* von *sajjā* in II. 2. 10. 5[2a] ist natürlich Druckfehler.

= einer G. in Visuddhim. I, die von M. außer durch das Fehlen der vv. ll. nur abweicht durch ^{a} *na gottena dhanena vā.*

143 ^{2c} der Klangverwandtschaft wegen zu vgl. mit
S. I. 1. 10 ^{2c} (I. 5) = J. 538 ^{20c} *etena bālā sussanti.*

143 ^{2a} etc. (s. 143 $^{2a+b}$ und 143 ^{3}) auch = Sāsanav. 10 ^{2a}, 53 ^{2a} *Tasmā hi paṇḍito poso*, s. *WZKM.* XXIV. 254.

143 $^{2a+b}$ etc. (s. 143 ^{3}) = CV. VI. 1. 5 $^{2a+b}$ etc. s. *WZKM.* a. a. O.

143 ^{3} (III. 262, zweimal) *Tasmā hi paṇḍito poso* (^{a} und $^{a+b}$ s. bes.)
sampassaṃ attham attano ($^{a+b}$ und ^{b} s. bes.)
yoniso vicine dhammaṃ (^{c} s. bes.)
evaṃ tattha visujjhati (^{d} s. bes.).

= S. I. 5. 8 ^{3} (I. 34), ohne Abweichung.

= S. II. 2. 10. 1 ^{3} (I. 55), wo abweichend nur in ^{b} *attham* mit v. l. S $^{1-3}$ *attam*

= 2. 10. 5 ^{3} (I. 55 f.), wo abweichend nur in ^{b} *sampassam attham* mit v. l. S $^{1-3}$ (viell. SS) *attam.*

143 ^{3b} etc. (s. 143 $^{3a+b}$ und 143 ^{2}) auch = CV. VI. 1. 5 ^{3b} etc.; s. *WZKM.* a. a. O.

143 ^{3c} etc. (s. 143 ^{3}) = A. VII. 3. 2 ^{3c} (IV. 3) *yoniso vicine* (M $_{4}$ *°ni*) *dhammaṃ*

= VII. 4. 9 ^{3c} (IV. 4) *yoniso vicine dhammaṃ.*

143 ^{3d} etc. (s. 143 ^{3}) vgl. SN. III. 12 ^{16} (^{720}) ^{d} etc., s. *ZDMG.* LXIV. 49.

143 ^{4} (III. 262, zweimal) *Sāriputto va paññāya*
sīlena upasamena ca
yo hi pāragato bhikkhu
tādīva paramo siyā.

= S. I. 5. 8 ^{4} (I. 34), wo nur abweicht in ^{c} *yo pi pāragato* mit v. l. B *pāraṃ g°.*

= S. II. 2. 10. 1[a] (I. 55), wo aber in [b] *silen-upasamena* mit v. l. SS *silena* upasamena*,
in [c] *yo pi pārañgato.***

* Wohl Druckfehler für *silena*.

** Wohl Druckfehler für *pāraṅg*°.

= S. II. 2. 10. 5[a] (I. 56), wo aber von M. abweicht
in [b] *sīlen-upasamena* mit v. l. SS *silena upas*°,
in [c] *yo pi pārañgato*,
in [d] *paramo* mit v. l. S[1] *paramā*.

Vgl. S. XXII. 3. 14 (II. 277) *Sāriputto va paññāya*
silenupasamena ca
so pi pārañgato bhikkhu
eso (S[1–3] *etāva*) *paramo siyāti*.

144 (III. 264 Z. 10, in der Prosa) s. Nachträge.

Nachträge.

In der Prosa des M. habe ich bisher folgende metrische Bruchstücke durch Parallelen belegt:

123 (III. 123 Z. 24) = D. XIV. 1. 29 *ayam antimā jāti natthi dāni punabbhavo* vgl. SN. III. 5[14(502)b] *ayam antimā natthi punabbhavo ti*. Die Worte *natthi dāni punabbhavo* = D. XVI. 2. 3[24] etc., s. unter SN. I. 9[11(265)d], *ZDMG.* LXIII. 48.

140 (III. 239 Z. 13 = 246 Z. 19 und Z. 25) *muni santo ti vuccati* vgl. Dhp.[269d] *muni* (in 2. Ausg. mit v. l. B[r] *muni*) *tena pavuccati* = N[m]. II[23d] *muni tena pavuccati*.

144 (III. 264 Z. 10) *nāvakaṅkhāmi jīvitaṃ* = S. XXXV. 87. 12 (IV. 57, in der Prosa) *nāvakaṅkhāmi jīvituṃ* = J. 533[94] *nāvakaṃkhāmi jīvitaṃ*.

Vgl. S. IV. 3. 3. 13[b] (I. 121) *nāvakaṅkhanti jīvitaṃ*; J. 533[94]; [614] *nāvakaṃkhanti jīvitaṃ*; J. 496[19b] *nāvakaṃkhasi jīvitaṃ*.

ʾal-ʾIśmâm.

Von

Max Grünert.

In den Werken über die arabische Sprachgelehrsamkeit (العَرَبِيَّة), besonders in den zahlreichen Schriften über die Kurʾânlesekunst (علم القِراءة und علم التَّجويد) begegnet uns des öfteren der Ausdruck ʾIśmâm (الإشْمام) als Terminus technicus für einen Prozeß, den man am besten als ‚Lautangleichung' bezeichnen könnte.

Daß aber unter diesem T. t. eine ganze Gruppe bestimmter lautphysiologischer Erscheinungen sich verbirgt, ist von den arabischen Sprachgelehrten nicht klar genug erfaßt worden.

Prüft man nämlich ihre Angaben näher, so ergibt sich für die Feststellung des T. t. الإشْمام nach seiner verschiedenen Anwendung im Bereiche dieser Literaturangaben für uns folgendes:

الإشْمام ist 1. T. t. einer bestimmten Erscheinungsform der Pause (الوَقْف), d. h. der T. t. für die Behandlung des Endkonsonanten in der Pause mit *u*-Vokal;

2. T. t. für den Umlaut von *ŭ* zu *ü* (bezw. *ū* zu *ǖ*);

3. T. t. für den Murmelvokal *ə* und

4. T. t. für eine rein konsonantische Angleichung (ض : ص).

Da dieses Thema im Zusammenhange und nach seiner lautphysiologischen Wertung noch nicht behandelt ist,[1] dürften die nachfolgenden Zeilen nicht ohne Nutzen geschrieben worden sein.

[1] Die lautphysiologischen Untersuchungen, zu denen die arabischen Sprachgelehrten bei der Feststellung der Regeln des Taǧwîd geradezu gedrängt

Ich gebe zunächst die Definition des T. t. الإشمام nach den Angaben der Grammatiker, Ḳur'ân-Exegeten und Lexikographen, füge daran die Literaturnachweise für die vier verschiedenen Auffassungen des T. t. الإشمام und schließe mit einem Resumé.

I. Definition und Begriffsentwickelung.

A) Die Grammatiker.

1. Sîbawaihi, Kitâb II, 308, 22—309, 1—7:[1]

أوأمّا ما كان في موضع نَصْبٍ أو جرّ فإنّك تُروم فيه الحركةَ وتُضاعف وتفعل فيه ما تفعل بالمجزوم على كلّ حال وهو أكثر في كلامهم) فأمّا الإشمامُ فليس إليه سبيل، وإنّما كان ذا في الرّفع لأنّ الضمّة من الواو، فأنت تقدر أن تضع لسانك في أيّ موضع من الحُروف شئتَ ثمّ تضمّ شفتَيْك لأنّ ضمّتك شفتَيْك كتحريكك بعضَ جسدك، وإشمامُك في الرّفع للرّؤية وليس بصوتٍ للأذن ألا تَرى أنّك لو قلت هذا مُقْنٌ فأشممتَ كانت عند الأعمى بمنزلتها إذا لم تُشمِمْ، فأنت قد تقدر على أن تضع لسانك موضعَ الحَرْف قبل تُرْجِيَةِ الصّوت ثمّ تضمّ شفتَيْك ولا تقدر على أن تفعل ذلك ثمّ تحرّك موضعَ الألف والياء، فالنّصْبُ والجرّ لا يوافقان الرّفعَ في الإشمام، وهو قول العرب ويونُس والخليل،

d. i.[2] „(Der Schlußvokal eines Pausalwortes ist entweder *a* oder *i* oder *u*; für *a*, *u*, *i* tritt als Andeutung der Pause der T. t. الرَّوْم, bzw. التَّضْعيف ein . . .[3]) was aber den Išmâm anbelangt, so existiert hierin kein Zusammenhang, indem dieser nur für den Nominativ (d. i. den *u*-Vokal, ob Nomen mit *u* [u^a] oder Verbum im Impf. Indik.) bestimmt ist, weil das Damma zum Wâw gehört (und die Zungen-

wurden, erwecken unser besonderes Interesse schon mit Rücksicht auf den damaligen Standpunkt der Phonetik; es ist aus den einschlägigen Literaturwerken noch manches zu holen und es wäre eine verdienstvolle Arbeit, all das zerstreute Material (über DE SACY hinaus) zu sammeln und vom Standpunkte der heutigen Phonetik zu vergleichen; ein vielversprechender Anfang ist diesbezüglich gemacht durch A. SCHAADES vortreffliche Schrift ‚Sîbawaihi's Lautlehre' Leiden (Brill) 1911.

[1] Vgl. 307, 9 ff.

[2] Vgl. SCHAADE, a. a. O., S. 59 f.

[3] Vgl. SCHAADE, a. a. O., S. 58 f.

stellung des *i* und *a* ausschließt); du kannst also deine Zunge an jede beliebige Stelle konsonantischer Artikulation anlegen und dann doch deine Lippen zusammenpressen, weil dies Zusammenpressen deiner Lippen der Bewegung irgendeines Körperteiles von dir gleichzusetzen ist (die Artikulation des Konsonanten aber nicht behindert). Und der Išmâm, den du für den *u*-Laut anwendest, ist bloß für das Gesicht, aber kein Schall (Laut) für das Ohr; ist denn nicht der Ausdruck „dies ist Ma'n(a)" mit Išmâm ganz dasselbe für den Blinden, als wenn du den Išmâm nicht anwendest? Du kannst also deine Zunge an die Artikulationsstelle eines Konsonanten legen noch vor dem Hervorstoßen des Schalles desselben und dann deine Lippen zusammenpressen; du kannst aber jenes nicht tun und dann die Artikulation für ا und ى eintreten lassen; deswegen stimmen der Akkusativ (*a*-Laut) und der Genitiv (*i*-Laut) hinsichtlich des Išmâm mit dem Nominativ (*u*-Laut) nicht überein; das ist die Ansicht der Araber, des Jûnus und des Ḫalîl.'

2. Zamaḫšarî, al-Mufaṣṣal 166, 17 f.:

... والإشمامُ وهو ضَمُّ الشَّفَتَيْن بعد الإسْكان ' ..... والإشمامُ مختصٌّ بالمَرْفوع ..."

Kommentar des Ibn Ja'îš 1229, 8—17.

... وأمّا الإشمامُ فهو تهيئةُ العضو للنُّطق بالضّمّ من غير تصويت ' وذلك بأن تضمّ شَفَتَيْك بعد الإسْكان وتدع بينهما بعض الانفراج ليَخْرُجَ منه النَّفَسُ فيُراهما المخاطبُ مضمومتَيْن فيعلم أنّا أردنا بضَمّهما الحركةَ ' فهو شيء يختصّ العينَ دون الأُذُن ' وذلك إنّما يُدْرِكه البَصيرُ دون الأعْمَى لأنّه ليس بصوتٍ يُسمع ' وإنّما هو بمنزلة تحريكِ عضوٍ من جَسَدك ' ولا يكون الإشمامُ في الجرّ والنَّصْب عندنا لأنّ الكسرة من مخرج الياء ومخرجُ الياء من داخل الفم من ظَهْر اللّسان إلى ما حاذاه من الحَنَك من غير إطباقٍ بتقاءِ الحَنَك من ظَهْر اللّسان ولأجل تلك الغُجْوة لأنّ صوتَها ' وذلك أمرٌ باطنٌ لا يظهر للعِيان ' وكذلك الفتحُ لأنّه من الأليف والألفُ من الحَلْق فما للإشمام إليهما سبيلٌ ' وذهب الكوفيّون إلى جواز الإشمام في المَجْرور ' قالوا لأنّ الكسرة تكسر الشَّفَتَيْن كما

أنّ الضّمّة تضمّهما' والصّوابُ ما ذكرناه للعلّة المذكورة" واشتقاقُ الإشمام من الشّمّ كأنّك أشممتَ الحرفَ رائحةَ الحركة بأن هيّأتَ العضو للنّطق بها.

d. i. ‚Was nun den Išmâm anbelangt, so besteht er in der Bereitstellung des Stimmorgans für die Aussprache des u-Lautes ohne Schallwiedergabe; und dies geschieht dadurch, daß du deine Lippen nach der vokallosen Aussprache (des Konsonanten) zusammenpressest, aber zwischen ihnen etwas von einem Spalt (Zwischenraum) lässest, damit dadurch der Atemzug freisteht; auf diese Weise sieht der, den man anspricht, die Lippen zusammengepreßt und weiß, daß wir mit diesem Zusammenpressen derselben die Vokalaussprache (des u) beabsichtigen; doch ist das ein Vorgang, der (nur) dem Auge, aber nicht dem Ohr angehört; das erfaßt ja nur der Sehende, aber nicht der Blinde, da es kein Schall ist, der vernommen werden kann; es ist gerade wie die Bewegung irgendeines Teiles deines Körpers.

Der Išmâm ist beim Genetiv (i-Vokal) und beim Akkusativ (a-Vokal) nach unserer Ansicht nicht anwendbar, weil das Kasra teilnimmt an der Artikulationsstelle des Jâ, die Artikulationsstelle des Jâ aber ihren Ausgangspunkt nimmt von der Mundhöhle, und zwar vom Zungenrücken bis zu demjenigen Teile, welcher dem (oberen) Gaumen gegenüberliegt, aber ohne Iṭbâḳ[1] (Bedeckung), indem der obere Gaumen vom Zungenrücken etwas absteht und wegen dieses Zwischenraumes erscheint sein (des Jâ) Laut „weich“.[2] Das ist nun ein innerer Vorgang, der für das Auge nicht sichtbar ist.

Ebenso das Fatḥa, weil es (teilnimmt an der Artikulationsstelle des) ʾAlif, die (Artikulationsstelle des) ʾAlif aber ihren Ausgangspunkt nimmt von der Kehle; für den Išmâm existiert demgemäß kein Zusammenhang mit diesen beiden Tatsachen.

Doch gestatten die Kûfenser die Anwendung des Išmâm bei der i-Aussprache,[3] und zwar deswegen, weil, nach ihrer Meinung,

[1] ‚Velarisierung‘ nach Schaade, a. a. O., S. 15.

[2] Schaade, a. a. O., S. 22.

[3] Schaade, a. a. O., S. 60.

das Kasra die Lippen bricht, wie das Damma sie zusammenpreßt; das Richtige aber erhellt aus der eben dargelegten Ursache.

Die Etymologie des Ausdruckes إشْمام weist auf الشَّمُّ „das Riechen"; es ist als ob du den Konsonanten den Geruch des Vokals riechen (bemerken) lässest dadurch, daß du das Stimmorgan für die Aussprache desselben bereitstellst.'

3. Muḥammad 'Abd al-Ġanī, al Mu'awwal fī šarḥ al-Mufaṣṣal, Kalkutta 1322 II, p. 104; pers. Kommentar zu الإشْمام:

اشمام در لغت بو دادن چیزیست ' ودر اصطلاح عبارت ست از ضم کردن قاری هر دو لب را ورفع کردن آنها با بقای اندک انفراج بینهما چنانکه در وقت ادای ضمه می باشد بعد اسکان کلمهٔ مضموم الآخر مثل نستعین تا ناظر بداند که این حَرْف در حالت وصل مضموم بود —

وروم عبارت از آن ست که قاری بعد اسکان آخر کلمه جزو حرکتی نهایت باریک وخفی از همان جنس ادا نماید تا سامع قریب بداند که آخر کلمه بحالت وصل بآن حرکت متحرک بوده است — بدانکه اشمام مختص بضمه است وهم اشماررا اعمی وبینا در ظلمت ادراک نمیتواند کرد بخلاف روم که اصم آنرا نمیتواند دریافت '.

4. Ibn 'Aḳīl's Kommentar zur 'Alfīja des Ibn Mālik (Vs. 887) S. 351, 10 ff.:

[...] وفي الوقف عليه (d. h. dem Schlußkonsonanten) خمسةُ أوْجُهٍ التَّسكينُ والرَّوْم والإشْمامُ والتَّضعيفُ والنَّقْلُ ' ... والإشْمامُ عبارةٌ عن ضَمّ الشَّفَتَيْنِ بعدَ تَسكين الحَرْف الأخير ولا يكون إلَّا فيما حركتُه ضَمَّةٌ '.

B) Die Kur'ān-Exegeten.

1. Ibn al-Ḳāṣiḥs Kommentar zur Šāṭibīja (الشَّاطِبِيَّة) Kairo 1304, S. 137:

* وَالإشْمامُ إطْبَاقُ الشَّفَاهِ بُعَيْدَ مَا *
* يَسْكُنُ لا صَوْتٌ هُنَاكَ فَيُضْحَلا *

أخبر أنّ الإشمام هو أن تُطْبِق شَفَتَيْك بعد تَسكين الحرف فيُدْرَك ذلك بالعين ولا يُسْمَع ' وهو معنى قوله لا صَوْتَ هُنَاكَ ' وحقيقته أن تجعل شَفَتَيْك على صورتهما إذا لُفِظَتْ بالضَّمّة ' والشَّفاهُ بالها ' جمعُ شَفَة ' فَيُضْحَلا يقال ضَحِلَ

صوتُه بكسر الحاء يصحل بفتحها إذا صار أبحّ، يعنى إذا كانت فيه بُحوحةٌ لا يرتفع الصّوتُ معها فكأنّه شبّه إضعاف الصّوت فى الرّوم بذلك، فالرّوم هو الإتيان ببعض حركة الحرف وذلك البعض الذى يأتى به هو صوتُ خفىٌّ يُدْرِكه الأعمى والإشمام لا يُدْرِكه الأعمى لأنّه لرُؤية العَيْن لا غَيْر وإنّما هو إيماء بالعُضْو إلى الحركة" ثمّ ذكر مواضع استعمال الرّوم والإشمام فقال ...:

2. aṣ-Ṣafâḳusî, Ġait an-naf' fî-l ḳirâ'ât as-sab', am Rande des vorerwähnten Kommentars, S. 170, 1:

وهذا الإشمام (nämlich bei تَأْمَنَّا Sûra 12, 11) كالإشمام فى الوقف على المرفوع وهو أن تضمّ شفتيك من غير إسماع صوّتَ كهيئتهما عند التّقبيل ...'

Ferner S. 197 zu Sûra 18, 2: مِنْ لَدُنْهُ (vgl. al-Baiḍâwî 1, 554, 25 und Ibn al-Ḳaṣṭalî's Kommentar zur Šâṭibîja 276).

قرأ شُعْبَةُ بإسكان الدال مع إشمامها الضمّ وكسر النّون والهاء ووصلها بياء فى اللّفظ، والمراد بالإشمام هنا ضمّ الشّفتين عَقِبَ النُّطق بالدّال السّاكنة على ما ذكره مَكّىّ والدّانىّ وعبد الله الفاسىّ وغيرهم وقال الجَعْبرىّ لا يكون الإشمام بعد الدال بل معه واعترض الاوّل فأنظره تنبيهًا على أنّ أصلها الضمّ وسُكّنت تخفيفًا والباقون بضمّ الدّال والهاء وإسكان النّون والمكّىّ على أصله فى الصّلة'.

3. aṣ-Suyûṭî, Itḳân (xxvm النوع), p. 209 ff.:

للوقف فى كلام العرب أوجه متعدّدة، والمستعمل منها عند أئمّة القرّاء تسعة السّكون والرّوم والإشمام والإبدال والنّقل والإدغام والحذف والإثبات والإلحاق' ... وأمّا الإشمام فهو عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت، وقيل أن تجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحدٌ، ويختصّ بالضّمّة سواء كانت حركةَ إعراب أم بناء اذا كانت لازمةً، أمّا العارضةُ وميم الجمع عند من ضمّ وهاء التّانيث فلا رَوْمَ فى ذلك ولا إشمامَ، وقيد ابن الجَزَرىّ هاء التانيث بما يوقف عليها بالهاء بخلاف ما يوقف عليها بالتاء للرسم، ثم ان الوقف بالروم والاشمام، ورد عن ابى عمرو والكوفيّين نصًّا ولم يأت عن الباقين فيه شىء، واستحبّه اهل الاداء فى قراءتهم ايضا وفائدته بيان الحركة التى تثبت فى الوصل للحرف الموقوف عليه ليظهر للسامع او الناظر كيف تلك الحركة الموقوف عليها، وأمّا الابدال ...:

4. Ṭâhir al-Gazâ'irî, Marâḳî 'ilm al-adab (fann at-taǵwîd), Bairût 1321. S. 107 f.:

... وأمّا الإشمامُ فهو الإشارة الى الحركة من غير تصويت، وقال بعضهم هو أن تجعل شفتيك على صورتها اذا لفظتَ بالفتحة وكلا القولَيْن واحدٌ، ولا تكون الإشارة الاّ بعد سكون الحرف وهذا ممّا لا يختلف فيه نحو، حُكِيَ عن الكوفيّين أنّهم يسمّون الإشمام رَوْمًا والرَّوْم إشمامًا، ولا مُشاحّةَ فى التّسمية اذا عرفتَ الحقائق، وقد ورد النّصّ فى الوقف باشارة الرَّوْم والإشمام عن أبى عَمْرٍو وحَمْزَةَ والكسائى وخَلَف بإجماع أهل النّقْل، واختلف فى ذلك عن عاصم فرواه عنه نصًّا الحافظ أبو عمرو الدّانى وغيره وهو الصحيح عنه، وأمّا غيرُ هؤلاء فلم يأتِ عنهم فى ذلك نصّ إلّا أنّ أئمّة أهل الأداء ومشايخ الإقراء اختاروا الأخذ بذلك لجميع الأئمّة فصار الاخذ بالرَّوْم والإشمام إجماعًا منهم سالفًا لجميع القُرّاء بشُروط مخصوصة فى مواضع معروفة، وباعتبار ذلك انقسم الوَقْف على أواخر الكَلِم إلى ثلاثة أقسام، قسمٌ يوقف عليه بالسكون فقط، وقسمٌ تجوز فيه الوقف بالسكون وبالرَّوْم دون الإشمام وقسمٌ تجوز فيه الوقف بالسكون وبالرَّوْم وبالإشمام.

C) Die Lexikographen.

1. Kaššâf iṣṭilâḥât al-funûn, A Dictionary of technical terms . . Kalkutta (1853; Bibliotheca Indica).

الإشمام هو عند القُرّاء والنُحاة عبارة عن الإشارة الى الحركة من غير تصويت، وقيل أنْ تجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحد ويختصّ بالضمّ سواء كانت حركة إعْراب او بِناء اذا كانت لازمة وهو بهذا المعنى من أقسام الوقف كما فى الإتْقان وأمّا الإشمام بمعنى أنْ تُنحو الكسرة نحو الضمّة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هى تابعة لحركة ما قبلها فيستعمله النُحاة والقُرّاء فى نحو قيل وبيع، وقيل الإشمام فى نحو قيل وبيع كالإشمام حالةَ الوقف اعنى ضمّ الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خِلافُ المشهور عند الفريقَيْن، وقيل الإشمام أنْ تأتى الضمّةُ خالصةً بعدها ياء ساكنةٌ وهذا ايضا غير مشهور عندهم والغرض من الإشمام فى نحو قيل وبيع الإيذانُ بأنّ الاصل الضمّ فى اوائل هذه الحروف هكذا فى الفوائد الضيائيّة فى بحث الفعل المجهول.

2. al-Ǧurǧānī, Kitāb at-taʿrīfāt (ed. Flügel), S. 27, 9 ff.:

الإشمامُ تهيئةُ الشفتين بالتلفّظ بالضّم ولكن لا يتلفّظ به تنبيهًا على ضمّ ما قبلها أو على ضمّة الحرف الموقوف عليها ولا يشعر به الأعمى.

3. Ḳāmūs turc. s. v. الإشمام:

الإشمام اهل تجويد اصطلاحنده بر حرفه ضمّه ياخود كسره اراقه ايلمكدن عبارتدر شويله كه اول حركه‌لر كمال ضعفدن مسموع ومعتدّ بها اولميه، واكر اشعارده اولورسه وزنه كسر وخلل عارض اولميه، شارح دير كه اشمام رَوْمدن اقلّ اولور زيرا رَوْم اختلاس حركه اولمغله حركهٔ خفيه اولوب ايشيدلمكه قابل اولور واشمام مجرد دودقله، ضمّه يا كسر اشارت اولمغله ايشيدلمكه قابل اولمز، پس اشمام اولنان حرفه يكْ ضعيف اولديغندن متحرّك دينلمز ساكن يا شبيه بالساكن اطلاق اولنور، واشعارده تقطيع ووزنى اخلال ايلمز كه اشبو،

* متى انام لا يُوَرّقنى الكرا *
* ليلا ولا اسمع اجراس المطى *

بيتنده لا يُوَرّقنى كلمه واقعدر كه مجزوم القافدر انتهى[1].

4. Muḥīṭ al-Muḥīṭ (Bistānī, Beirūt):

[أشمّه الطيبَ جعله يشمّه[2]] وأشمّ القارئُ الحرف وقف عليه بالاشمام، الإشمامُ مصدر أشمّ، وعند القرّاء والنحاة عبارةٌ عن الإشارة الى الحركة من غير تصويت، وذلك بأن تُضَمّ الشفتان بعد الإسكان فى المرفوع والمضموم للاشارة الى الحركة من غير صوت، والفرق بينه وبين الرَّوْم أنّ هذا يختصّ بالضّم وذلك لا يختصّ بحركةٍ، وذاك يدركه الأعمى والبصير لانّ فيه حظًّا للسّمع وهذا لا يدركه الا البصير اذ لا حظّ للسمع فيه وانّما يتبيّن بحركة الشفة وهى لا تُعدّ حركةً لضعفها، والحرف الذى يقع فيه الاشمام ساكنٌ أوكالساكن مثل قول الشاعر

* متى انامُ لا يُوَرّقنى السُّرَى *
* ليلًا ولا اسمع اجراس المَطا *

قال سيبويه[3] العربُ تُشِمّ القافَ (اى قاف يُوَرّقنى من هذا البيت) شيئًا من الضمّة، ولو اعتدّت بحركة الاشمام لانكسر البيت ولكان تقطيع رقّنى

[1] دوراق ‚Lippe'.
[2] Kitāb i, 400, 2 f.

السرى مُتَفَاعِلُ ولا يكون ذلك الا فى الكامل وهذا البيت من الرَّجَز اى ان الرجز يتركّب من مُسْتَفْعِلُ خاصّةً فلا يقع فيه مُتَفَاعِلُ ولا يصحّ ان يُجعَل البيت من الكامل لما فيه من الزحاف الذى لا يقع فى الكامل.

5. ʿAḳrab al-mawârid. Beirût 1889:

أَشَمَّ القارئ الحرف وقف عليه بالاشمام

Hergenommen von:

—— الطيب: جعله يشمّه

الإِشْمَامُ مصدر أشمّ وعند القرّاء والنحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت وكذلك لا تكسر وزنًا فى الشعر.

6. Lisân al-ʿarab s. v. شمم

والإِشْمَامُ رَوْمُ الحرف الساكن بحركة خفيّة لا يعتدّ بها ولا تُكْسِرُ وزنًا. ألا ترى أن سيبويه حين أنشد: متى أنامُ لا يُؤَرِّقْنِى الكرى. مجزوءَ القاف قال بعد ذلك وسمعت بعض العرب يُشِمُّها الرَّفْعَ كانه قال: متى أنامُ غيرَ مُؤَرِّقِ. التهذيب والإِشْمَامُ أنْ يُشِمَّ الحرفَ الساكنَ حرفًا كقولك فى الضَّمّة هذا العملُ وتسكت فتَجِدُ فى فيك إشمامًا للام لم يبلغ أن يكون واوًا ولا تحريكًا يعتدّ به ولكن شُمَّةً من ضُمَّة خفيفة ويجوز ذلك فى الكسر والفتح أيضًا. الجوهرى واشمامُ الحرفِ أن تُشِمَّه الضمّةَ أو الكسرةَ وهو أقلّ من رَوْم الحركة لانّه لا يسمع وانّما يتبيّن لحركة الشَّفَة. قال ولا يعتدّ بها حركة لضعفها والحرف الذى فيه الاشمام ساكن او كالساكن مثل قول الشاعر

• متى انامُ لا يُؤَرِّقْنِى الكرى • (sic!)

• ليلًا ولا أسْمَعُ أجْرَاسَ المَطِى •

قال سيبويه العرب تُشِمُّ القاف شيئًا من الضمّة ولو اعتددت بحركة الاشمام لانكسر البيت وصار تقطيع • رِقْنِى الكرى • مُتَفاعلن ولا يكون ذلك إلا فى الكامل وهذا البيت من الرَّجَز.

II. Die Literatur über الإِشْمام.[2]

A) Über الإِشْمام als T. t. im Bereiche der Pausalgesetze.

Hierher gehören sämtliche Quellen, die unter I. A) B) und C) bezeichnet sind, nach ihren einleitenden Worten; ferner die An-

[1] Nicht الطبيب.

[2] Die erste Anwendung als T. t. geht auf al-Ḫalîl zurück; s. Suyûṭî, Itḳân 869, 19: وأوّل من وضع الهمز والتشديد والرَّوْم والإِشْمام الخليلُ.

gaben DE SACY's in dessen ‚Notices et Extraits' (VIII. und IX. Bd.); weiters die zahlreichen Schriften über die ‚Ḳur'ânlesekunst', speziell die Abhandlungen über die richtige Aussprache des Ḳur'ân (التجويد), wie sie (ebenan steht ad-Dânî's kitâb at-taisîr fî'l ḳirâ'ât as-sab') in C. BROCKELMANNS Geschichte der Arabischen Literatur (I. und II. Bd.) unter den bezüglichen Kapiteln ‚Die Qor'ânwissenschaften' (‚Qor'ânlesekunst') verzeichnet sind.

Besonders möchte ich erwähnen:[1]

1. Al-Ġazarî's المقدمة الجزرية mit dem gemischten Kommentar al-Kanâwî's.

2. as-Sanhûrî's al-ġâmi' al-mufîd fî ṣanâ'at at-taġwîd.

3. al-Ḳaisî's Kitâb at-tabṣirat.

4. Abû Tâhir's al-'unwân fî 'lḳirâ'ât as-sab'.

5. al-Barrî's Reġezgedicht ‚ad-Durar al-lawâmi' (Ḳur'ânlesung nach den Ansichten des Nâfi').

In all diesen Schriften findet sich ein Kapitel (länger oder kürzer) über الرَّوْم und الإِشْمام.

B) Über الإِشْمام als T. t. für den Umlaut von *ā* zu *ō* (bezw. *ā* zu *ē*).

Sîbawaihi, Kitâb II, 280. 284. 293. 309. 395. 398. 402. 447 und sonst. — Zamaḫšarî, al-Mufaṣṣal 180, 181; dazu Ibn Ja'îš, Kommentar II, 1414 f.; 1418 f.; vgl. 976, 2 ff. und BROCKELMANN, Grundriß, I, S. 608. — Abd al-Ġânî, Kommentar p. 104 f.; — dazu FLEISCHER, Kleinere Schriften I, 142 ff.; — Alfîja 130 f; — vgl. dagegen LANDBERG, Proverbes et dictons I, S. 97 f.; — W. WRIGHT, a Grammar of the Arabic Language I, 71 A; 84 B; 89 B und 91 C; — CASPARI, Arab. Grammatik SS. 57. 70; — PRÖBSTER, Ibn Ginnî's Kitab al-muġtaṣab, S. 34; SCHAADE, Sîbawaihi's Lautlehre, S. 27. — Vgl. auch I. C) 1.

[1] Gerne hätte ich noch Einsicht genommen in A. b. Zainî Dahlâns (Mekka) ‚Lehrbuch des Taġwîd' Kairo 1292, doch konnte ich des Buches bis heute nicht habhaft werden.

C) Über الإشمام als T. t. für den Murmellaut ŭ.

Zu Sûra 12, 11 تَأْمَنَّا: az-Zamaḫšarî, al-Kaššâf I, 521, 17; — al-Baiḍâwî I, 454, 1 ff. — Ibn al-Ḳâṣiḥ's Kommentar zur Šâṭibîja 260; — as-Safâḳusî, Ġaiṯ 169; — K. Vollers, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, SS. 105, 126, 128 f., 146; — Schaade, Sîbawaihi's Lautlehre S. 24—27.

Zu Sûra 18, 4 كَبُرَتْ: az-Zamaḫšarî, al-Kaššâf I, 722, 3; — al-Baiḍâwî I, 555, 10.

Vgl. noch Sûra 3, 74: يَأْمُرُكُمْ und

Sûra 6, 109: يُشْعِرُكُمْ

und den Raǧaz-Vs. mit يُوَرِّقُنِي s. oben I. C); und Sîbawaihi, Kitâb II, 325, 7 ff. (أَشْرَبُ).

D) Über الإشمام als T. t. für eine rein konsonantische Ausgleichung.

ص : ص (vor ط usw.)

س : ز (ذ)

صْ (vor د) : زْ

Sîbawaihi, al-Kitâb II, 478, 3 ff.; — Zamaḫšarî, al-Mufaṣṣal 176, 18 ff.; 21 ff; 177, 3 ff.; — dazu Ibn Ja'îš, Kommentar II, 1391 ff.; — al-'Aufî, al-ǧawâhir al-mukallalat, Hs. (Berlin, Ahlwardt 666): باب اختلافهم في إشمام الصاد الزاي وإبدالها; as-Suǧûṭî, Itḳân 178, 12 ff; — Haffner, Texte zur arab. Lexikographie 42 f.; — Dozy, Supplément aux dict. arab. s. v. شَمّ IV.; — Vollers, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, SS. 13. 14. 24. 30. 31. 32. 101. 107; — Schaade, Sîbawaihi's Lautlehre, SS. 17. 18. 48 (s. weiters die ‚Termini technici').

In der Ḳur'ânlesekunst werden hauptsächlich die Ausdrücke

الصِّرَاطَ Sûra 1, 5,

الْمُصَيْطِرُونَ „ 52, 37 und

بِمُصَيْطِرٍ „ 88, 22

mit Vorliebe wegen des Išmâm behandelt; dazu vgl. al-Baiḍâwî I, 9, 2; II, 400, 17; al-Ḳâṣiḥ, Kommentar zur Šâṭibîja 36. 355 f. 334; — Safâḳusî 273. 340. 314; vgl. noch بَسْطَةً Sûra 2, 248 und Sûra 7, 67 (f).

III. Resumé.

1. Etymologie: الإِشْمَام ist das abstr. Verbalnomen von شَمَّ IV. ‚das Riechen, Riechenlassen', d. i. nur wenig bemerken (hören) lassen; in der Lautlehre ist es T. t. für die Andeutung des Prozesses einer Lautveränderung, ob diese tatsächlich eintritt oder nicht.

Diese Definition bedingt die Unterscheidung der oben (S. 222) erwähnten vierfachen Funktion des Išmâm.

Eine Andeutung des Prozesses der Lautveränderung ohne tatsächlichen Eintritt derselben liegt vor im Išmâm als T. t. eines bestimmten Pausalgesetzes, das für die Ḳur'ânlesekunst als streng einzuhaltendes Thema gilt.

Dieses Gesetz besagt, daß ein Endkonsonant[1] mit *u*-Aussprache durch den Verlust dieses *u* zum ‚ruhenden' Konsonanten wird, daß aber der Verlust dieses *u* rein äußerlich durch die Lippenstellung, welche für die Artikulation des *u* notwendig ist, angedeutet (markiert) wird.

Es ist also in diesem Falle beim Ḳur'ânleser für das Auge des Zuschauers bloß eine Lippenrundung bemerkbar, aber keine Schallwiedergabe des *u*-Lautes, die man hören könnte. Man könnte diesen Prozeß ein ‚mundtechnisches Exerzitium' in der Ḳur'ânlesung nennen.[2]

2. Schon frühe erfand man für die Hauptarten der Pause (Konsonanten mit Schlußvokal) bestimmte Zeichen; Zamaḫšarî sagt im Mufaṣṣal 160, 18 f.: ولها (أربع لغات) في الخطّ علاماتٌ (d. i. die قبلاسكان الحاء وللإشمام نُقْطَةٌ وللرَّوْم خطٌّ بين يَدَيِ الحرف وللتضعيف الشينُ بِمِثْلِ ذلك هذا حَكَمٌ وجَعْفَرٌ وخالِدٌ وفَرَجٌ.

Über den Ursprung und Bedeutung dieser Zeichen hat wohl die Paläographie das letzte Wort zu sprechen; Ibn Jaʿîš im Kom-

[1] Vgl. Schaade, a. a. O., S. 55.

[2] Bei meinem letzten Aufenthalte in Konstantinopel haben mir in der Aḥmadîja mehrere Softas die Prozedur vorgeführt; die Fischmäulchen in Kußstellung [s. oben I, B) 2.] boten einen interessanten Anblick.

mentare zum Mufaṣṣal S. 1270, 6—9 gibt eine Erklärung, die wohl zu denken gibt; in ähnlicher Weise sagt al-Ǧauḥarī im Mu'awwal II, 104: وللإشمام نقطة وإنّما كان علامة الإشمام نقطة لأنّ الإشمام دون الرّوم فلا بدّ أن يكون علامته أنقص من علامة الرّوم كما أنّ صوته أنقص من صوت الرّوم

Es erscheint daher einleuchtend, was SCHAADE, a. a. O., S. 84 sagt, daß sowohl der Punkt (als Zeichen für den ‚Išmām'), wie der Strich (als Zeichen für den ‚Raum') beide nur Abkürzungen des ◦ (mit dem beide Termini t. schließen) ◦ und ◦ sind.

3. Viel wichtiger als diese Lautandeutung, die ja doch nur als eine pedantische Feinheit der Ḳur'ânlesung angesehen werden muß, ist die Funktion des Išmâm als T. t. für den Umlaut des *u* zu *ü*.

Es kommen hier folgende Sprachformen in Betracht:

1. Das Passiv der Verba med. و und ى der 1. Form:

خِيفَ aus خُوِفَ, gesprochen *ḫîfa*
بِيعَ „ بُيِعَ, „ *bî'a*.

So werden in der feineren Ḳur'ânlesung nach al Kisâ'î gesprochen: قِيلَ Sûra 2, 10; غِيضَ 11, 46; جِيلَ 34, 53 und سِيقَ 39, 71; vgl. noch سِيَ 11, 79 und 29, 32 (dazu Safâḳusî S. 166).

2. Passiv Perf. I, 1. und 2. Pers.:

Act. بِعْتُ Pass. بُعْتُ : *bî'tu*; vgl. بُعِنَا
„ خِفْتُ „ خُفْتُ : *ḫîftu*
„ صِمْتُمْ „ صُمْتُمْ : *ṣîmtum*.

3. Passiv der VII. und VIII. Form:

اُنْقِيدَ *'unḳîda* und *'unḳûda*
اُخْتِيرَ *'uḫtîra* „ *'uḫtûra*.

4. Imp. Sing. Fem. von tert. و:

اُغْزِى *'uġzî* : *'uġzû*.

5. Passiv Partizip. I. von med. ى:

مَبِيعٌ für مَبْيُوعٌ, gesprochen *mabî'u*.

6. Passiv der I. Form der Reduplikationsverba:

جُلَّ für حُلِلَ Sîbawaihi, Kitâb II, 280, 9 f.
شُدَّ „ شُدِدَ
رُدَّ „ رُدِدَ

gesprochen *ḫülla, šüdda, rüdda.*

Vergleicht man hiezu die Imâla (d. i. den Umlaut des *â* zu *ê*) in جائر *ǧâ'ir* und كافر *kâfir*, so ergibt sich für alle oben erwähnten Verbalkategorien das gleiche Verhältnis: ‚Durch den Einfluß des *i* in der folgenden Silbe wird der *u*-Laut der vorhergehenden Silbe umgelautet zu *ü*';[1] wir können also den Išmâm mit vollem Rechte den Umlaut des *u* zu *ü* nennen, wie Imâla den Umlaut des *â* zu *ê*.

Ob wir demgemäß den Išmâm auf alle Imperfekta, die mit *u.i.* gesprochen werden, anwenden können, ist mehr als wahrscheinlich.

4. Längst ist erkannt, daß auch das Alt-Arabische, ähnlich dem Hebräischen,[2] neben den voll tönenden Vokalen auch sogenannte Halbvokale, d. h. flüchtig gesprochene Vokale hatte, nur fehlt für sie die Bezeichnung in der Schrift. Die Grammatiker haben den Ausdruck اختلاس (eig. ‚rasch an sich reißen') ‚Verflüchtigung' (Gegensatz إشباع ‚Sättigung'); vgl. Sîbawaihi, Kitâb II, 324, 15—21.[3]

Für diesen T. t. (اختلاس) wenden die Ḳur'ânleser aber wieder den T. t. إشمام an.

Es handelt sich hier wieder um den *u*-Vokal (als Murmelvokal), der also darin entweder dem Šᵉwa oder den חטף-Vokalen entspricht.

1. Ḳur'ân, Sûra 12, 11: تَأْمَنَّا ﴿ *lâ ta'mannâ* für *lâ ta'manûnâ*: *la ta'manᵘnâ*;[4] Baiḍâwî I, 464, 1 ff.:

والمشهور تَأْمَنَّا بالادغام بإشمام ونون نافع ترك الإشمام ومن الشواذ ترك الادغام لأنهما من كلمتين وتِيمَنَّا بكسر التاء

[1] Aus althochdeutsch *furšto* wird nhd. *Fürst.*

[2] Spitta, Grammatik des arab. Vulgärdialektes von Ägypten, S. 41 f.

[3] S. Schaade, a. a. O., S. 25 f. (Unterschied von اختلاس und رَوْم); Vollers, a. a. O., S. 104.

[4] Vollers, a. a. O., S. 105 auch *la ta'manᵘnâ.*

Eine längere Diskussion hierüber steht bei Ibn al-Ḳâṣiḥ, a. a. O. 260 und bei as-Safâḳusî, a. a. O. 169 (wo dieser Išmâm dem bei der Pause gleichgestellt wird).

2. Ḳur'ân, Sûra 18, 4: كَبُرَتْ *kaburat* : *kabʷrat* (*kabrat*); Baiḍâwî I, 555, 10:

وقرئ كَبُرَتْ بالسّكون مع الإشمام

Der u-Vokal scheint vor Suffixen überhaupt dem Išmâm unterworfen gewesen zu sein; s. II. C) und VOLLERS, a. a. O., S. 144 ff.

5. Schließlich ist Išmâm der T. t. für eine rein konsonantische Ausgleichung.

In der Ḳur'ânlesekunst sind es besonders die drei Konsonanten س, ز und ص, die eine sogenannte ‚rückschreitende Angleichung' verursachen.

In صِرَاطَ und بِمُصَيْطِرٍ (und الْمُصَيْطِرُونَ) ist das emphatische ṭ der Konsonant, der das س zu ص artikulieren läßt; vgl. Baiḍâwî I, 9, 2—4; II, 400, 17; wo die Umwandlung des س zu ص als قُلِبَ (ليطابق الطاء في الإطباق) und die Aussprache des ص als ز (ليكون اقرب الى المُبْدَل عنه) dargestellt erscheint; zu diesem Išmâm bemerkt Ibn al-Ḳâṣiḥ nach einer längeren Diskussion (a. a. O., S. 36):

والمراد بهذا الإشمام خلط صوت الصاد بصوت الزاى فيمتزجان فيتولد منهما حرف ليس بصادٍ ولا زاى

Natürlich ließe sich gerade dieses Thema noch weiter ausführen, wofür jedoch der Raum fehlt.

Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur.

Von

M. Winternitz.

1. Die Verschleierung der jungen Ehefrau im Lalitavistara.

Im XII. Kapitel des Lalitavistara wird erzählt, daß der Śākya Daṇḍapāṇi seine Tochter Gopā dem Bodhisattva zur Frau gab und daß diese zur ersten Königin (*mahiṣī*) unter seinen 84,000 Frauen gesalbt wurde. Dann heißt es (ed. Lefmann, p. 157):

tatra khalv api Gopā Śākyakanyā na kaṃcid dṛṣṭvā vadanaṃ chādayati sma | śvaśrūṃ vā śvaśuraṃ vāntarjanaṃ vā | te tām upadhyāyanti sma | vicārayanti sma | navavadhūkā hi nāma pratilīnā tiṣṭhatīyaṃ[1] punar vivṛtaiva sarvadā iti | tato Gopā Śākyakanyā etāṃ prakṛtiṃ śrutvā sarvasyāntarjanasya puratah sthitvā imā gāthā abhāṣata |

‚Nun bedeckte aber die Śākyatochter Gopā ihr Antlitz nicht, wenn sie irgend jemand sah, sei es die Schwiegermutter oder den Schwiegervater oder einen Hausgenossen.[2] Diese aber verdachten es ihr und kritisierten sie, indem sie sagten: „Eine junge Ehefrau hat doch zurückgezogen zu leben, die da ist aber stets unverhüllt“. Als sodann Gopā die Śākyatochter von der Sache[3] hörte, sprach sie vor allen Hausgenossen die folgenden Strophen.[4]

---

[1] Lefmann hat hier eine falsche Interpunktion.

[2] Unter *antarjana* ist wohl ein ‚Mitglied der joint family‘ zu verstehen.

[3] Herr Dr. H. Beckh in Berlin hatte die Freundlichkeit, die Stelle im Berliner Kandschur (Bd. 2 der Abteilung Mdo, fol. 104) nachzusehen und mir eine wört-

Es folgt dann ein großes Gāthāstück, in dem der Gedanke, daß es nicht auf äußere Verhüllung, sondern nur auf innere Reinheit ankomme, vielfach variiert wird. Ich übersetze nur einige dieser Strophen:

‚Diejenigen, welche ihren Körper im Zaume halten, ihn vor allen Fehlern wohl in acht nehmen, stets im Reden auf der Hut sind und nicht leichtsinnig ihre Worte hinwerfen, die ihre Sinne bewachen, wohl gezähmt und reinen Sinnes sind — was brauchen die ihr Antlitz zu verhüllen?‘

‚Diejenigen, deren Herz verstockt ist, die keine Scham und keine Scheu kennen, in denen weder Tugend noch Wahrheit zu finden ist, die wandeln, selbst wenn sie ihren Leib mit tausend Gewändern bedecken, nackter als die Nackten unter den Menschen einher.‘

‚Die Frauen aber, die ihr Herz rein bewahren, stets ihre Sinne im Zaume halten, nie ihre Gedanken auf einen anderen richten, sondern an ihren eigenen Gatten Genüge finden, die mögen unverhüllt wie Sonne und Mond erscheinen — was brauchen solche Frauen ihr Antlitz zu verhüllen?‘ usw.

Die hier vorausgesetzte Sitte, daß die junge Ehefrau vor den Hausgenossen, insbesondere den Schwiegereltern, ihr Antlitz verhüllt, hat für den Ethnologen nichts Befremdendes, da sich ähnliche Sitten bei vielen Völkern finden. Schon Edward Tylor hat in seiner ‚*Early History of Mankind*‘ (deutsche Übersetzung ‚Urgeschichte der Menschheit‘, S. 368 f.) derartige Bräuche besprochen. So darf bei Mongolen und Kalmücken die junge Frau ihren Schwiegervater nicht anreden, noch sich in seiner Gegenwart setzen. Bei den Jakuten, wo die Frauen in ihren erstickend heißen Hütten nur halbbekleidet ihrer Arbeit nachgehen, muß doch die junge Frau vor dem Schwiegervater und

liche Übersetzung der tibetischen Version mitzuteilen. Der Tibeter hat das Sanskrit sehr genau wiedergegeben. Für *idaṃ prakṛtaṃ* hat er *gtam-de*, was Beckh durch ‚dieses Gerede‘ (*lapa* für *prakṛti*) übersetzt. Aber *prakṛti* hat, wie es scheint, im buddhistischen Sanskrit die Bedeutung ‚Sache, Geschichte‘ (Böhtlingk, Wörterbuch in kürzerer Fassung s. v. *prakṛti* 9; vgl. auch *Divyāvadāna*, p. 472, l. 22) und nicht ‚Gerede‘, welche Bedeutung ja hier allerdings sehr gut passen würde.

Schwager stets verhüllt erscheinen. In Afrika unter den Beni Amer versteckt sich die Frau (wie übrigens auch der Mann) vor der Schwiegermutter, während unter den Baren die Frau sich vor dem Schwiegervater versteckt. Bei den Basuto darf die Frau bis zur Geburt ihres ersten Kindes dem Schwiegervater nicht ins Gesicht sehen.[1] Ähnliches findet sich auch im heutigen Indien. Wenigstens soll im Punjab die Ehefrau vor allen älteren Verwandten ihres Gatten ihr Antlitz verhüllen.[2]

Was aber auffällig ist, das ist der Umstand, daß wir in der brahmanischen Literatur keinerlei Erwähnung dieser Sitte finden. Weder in den Gṛhyasūtras, noch in den Dharmaśāstras, noch auch im Kāmaśāstra wird, soviel ich sehen kann, dieser Sitte Erwähnung getan. Und das ist um so auffälliger, als es in dieser Literatur Stellen genug gibt, wo man die Erwähnung einer solchen Sitte, wenn sie den Verfassern der Śāstras bekannt gewesen wäre, erwarten sollte. So ist sowohl in den Dharmaśāstras als auch in den Kāmaśāstras öfter vom *dāraraksana* die Rede, wo den Ehemännern eingeschärft wird, ihre Frauen sorgfältig zu bewachen, und wo allerlei Einschränkungen angeführt werden, durch welche die Frauen vom freien Verkehr mit anderen Männern abgehalten werden sollen.[3] Aber nirgends ist in diesem Zusammenhang vom Verhüllen des Angesichtes die Rede. Auch wo in diesen Śāstras von den Pflichten der jungen Ehefrau gegenüber ihren Schwiegereltern gesprochen wird, heißt es immer nur, daß sie diesen Ehrenbezeigungen schuldet, daß sie ihnen gehorsam sein, nicht widersprechen, vor ihnen nur in gemessenem, ruhigem Tone reden

---

[1] Vgl. auch C. N. Starcke, *The Primitive Family*, London 1889, p. 237 ff.

[2] Punjab Gazetteer, Karnal District, Lahore 1884, p. 78: "The wife has to hide her face before all the elder brothers and other elder relations of her husband; not so before the younger ones—elder and younger being, of course, a matter of genealogical degree, and not of age. Nor may she ever mention the name of any of the elder ones, or even of her husband himself."

[3] Vgl. z. B. Manu IX, 5—7, 10 ff. und Vātsyāyanas Kāmasūtra 28 (ed. Durgāprasād, p. 302 f.). S. auch Rich. Schmidt, *Beiträge zur indischen Erotik*, Leipzig 1902, S. 786 f.

und nicht laut lachen soll,[1] aber von einer Verhüllung oder Verschleierung wird kein Wort gesagt.

Auch im Epos gibt es Stellen, wo ein Hinweis auf die Verschleierung, wenn sie als Sitte bestanden hätte, zu erwarten wäre. In der Spielszene des Mahābhārata (II, 66, 19) läßt Yudhiṣṭhira der Draupadī durch einen Boten sagen, sie solle, trotzdem sie als *rajasvalā* dürftig bekleidet *(ekavastrā tv adhunā)* ist, in den Spielsaal kommen und vor ihrem Schwiegervater erscheinen. Duḥśāsana zerrt dann die unglückliche Königin, ohne ihre Vorwürfe und Klagen zu achten, in den Saal (II, 67, 28 ff.) und dort bricht sie in die heftige Klage aus, daß sie, die seit ihrer Gattenwahl (*Svayaṃvara*) von anderen Männern nicht gesehen, nicht einmal vom Winde berührt oder von der Sonne beschienen worden sei, in die Versammlung der Männer geschleppt werde (II, 68, 4 ff.). Sowie hier von Draupadī gesagt wird, daß sie wegen ihres Unwohlseins ‚nur mit einem Gewand bekleidet' ist, so heißt es auch im Frauenklagegesang des Mahābhārata (XI, 10, 8 f.; 14; 24, 7), daß die um ihre gefallenen Gatten und Söhne klagenden Frauen in ihrem Schmerz ‚nur mit einem Gewande bekleidet' *(ekavastrāḥ, ekavastrānusaṃvītāḥ)* sind. ‚Die Frauen, die früher sich selbst vor ihren Freundinnen zu schämen pflegten, wenn sie nur mit einem Gewande bekleidet waren, waren jetzt vor ihren Schwiegermüttern ohne Scham' (XI, 10, 14). Trotzdem hier überall von der mangelhaften Kleidung die Rede ist und darauf angespielt wird, daß die adelige Frau für gewöhnlich in der Abgeschlossenheit des Frauengemachs lebt, wird doch nirgends etwas von einer Verhüllung des Antlitzes erwähnt.[2] Auch in der klassischen

[1] Viṣṇu 25, 3, Yājñavalkya I, 83, Bṛhaspati 24, 2; 6. Vātsyāyana's Kāmasūtra 21 (ed. Durgāprasād, p. 239): *Snāna-dīpekṣaṇa-paricaryā tailābhyaṅgaṃ anulepanaṃ vāsitā parimṛṣṭāpraveśaḥ kāmakarmaṇaṃ anaveśikāni* |

[2] Auch wenn die Frau *sūryampaśyā*, ‚die Sonne nicht sehend' (Pāṇini III, 2, 36) genannt wird (vgl. Nalopākhyāna X, 21: *yāṃ na sūryaṃ na cādityaḥ purā paśyati no janāḥ*), so ist nur an die Abgeschlossenheit königlicher Frauen im Harem gedacht. Daß diese Abgeschlossenheit der Sitte einer älteren Zeit nicht entspricht, daß vielmehr in den ältesten Teilen des Epos die Frauen ziemlich frei in der Gesellschaft verkehren, hat Ad. Holtzmann, Das Mahābhārata, Kiel 1892, I,

Poesie, im Drama usw., ist mir keine Stelle bekannt, wo eine derartige Sitte vorkäme.[1] In der Buddhalegende endlich kommt die hier besprochene Episode in anderen Texten außer dem Lalitavistara nicht vor.

Man denkt bei der Verschleierung wohl zunächst an die Parda-Sitte. Diese ist aber gewiß mohammedanisch und kann hier nicht in Betracht kommen. Denn so jung ist der Lalitavistara gewiß nicht. Die tibetische Übersetzung, die unsere Stelle verbürgt, kann nicht später als 9. Jahrhundert angesetzt werden.[2] Auch den Künstlern von Boro-Budur (850—900 n. Chr.) hat gewiß ein Lalitavistara vorgelegen, das von unserem nicht wesentlich verschieden war. Andrerseits glaube ich nicht, daß der Lalitavistara in seiner gegenwärtigen Form so alt ist, wie man gewöhnlich annimmt. Daß das um 70 n. Chr. ins Chinesische übersetzte ‚Heilige Buch der Handlungen des Buddha' (Fang-teng-pen-ki-king oder Fo-pen-hing-king), das verloren gegangen und nur aus Zitaten bekannt ist, eine erste Übersetzung unseres Lalitavistara war, ist höchst zweifelhaft, jedenfalls ganz unbewiesen. Eine genaue Übersetzung unseres Lalitavistara kann auch das um 300 n. Chr. übersetzte Pou-yao-king nicht gut sein, da es nur acht Bücher hat und die von S. Beal daraus gegebene Probe wohl dem VII. Kapitel unseres Lalitavistara so ziemlich entspricht, aber doch mit diesem nicht genau übereinstimmt. Erst die von Stanislas Julien

---

S. 24 ff. mit Recht hervorgehoben. Vgl. auch E. W. Hopkins, Journal of the American Oriental Society XIII (Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India . . . with an Appendix On the Status of Woman), pp. 339, 349 ff. Wenn aber Hopkins hier von einem Schleier spricht (‚It was only in grief, and as a sign of mourning, that the veil was laid aside'), so weiß ich nicht, worauf er sich stützt. Im Gegenteil, Kunti verhüllt ihr Antlitz (*anutrapāvṛṇot sva mukham*), bevor sie ihren Tränen freien Lauf läßt (Mahābh. XI, 15, 33).

[1] In der Śakuntalā (Akt V, v. 194, ed. Cappeller, p. 57) erscheint allerdings Śakuntalā verschleiert (*avaguṇṭhanavatī*, Mallinātha: *sallajjamukhaprāvaraṇam avaguṇṭhanam tadvatī*) vor dem König Duṣyanta. Hier ist sie in der Fremde unter fremden Leuten, was doch etwas wesentlich Verschiedenes ist.

[2] Herr Dr. Brenn schreibt mir darüber: ‚Was die Zeit der tibetischen Übersetzung des Lalitavistara anlangt, so geben dafür einen Anhaltspunkt die im Kolophon mitgeteilten Namen der Übersetzer: Jinamitra, Dānaśīla, Ye śes sde. Nach Waddell (Buddhism of Tibet, p. 33) gehören diese der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts an.'

als ‚dritte' und ‚vierte Übersetzung' des Lalitavistara bezeichneten Werke sind wie der Sanskrittext in 27 Abschnitte eingeteilt und auch die Titel entsprechen dem Titel des Sanskrittextes. Die dritte Übersetzung stammt aber nach Sr. Julien aus dem Jahre 652, nach Bunyiu Nanjio aus dem Jahre 683 n. Chr.[1] Soweit also die chinesischen Übersetzungen als Zeugnisse für die Datierung des Lalitavistara gelten können, braucht das Werk überhaupt nicht vor dem 3. Jahrhundert n. Chr. und in seiner jetzigen Gestalt nicht vor dem 7. Jahrhundert n. Chr. existiert zu haben.[2] Es bleibt uns demnach nur übrig, aus Sprache, Stil und Inhalt des Textes Schlüsse auf dessen Geschichte zu ziehen. Und da ergibt sich, daß unser Lalitavistara nicht das einheitliche Werk eines Verfassers, sondern nur eine Kompilation sein kann, in der sehr alte und sehr junge Stücke nebeneinander stehen.

Oldenberg und Windisch haben schöne alte Stücke im Lalitavistara nachgewiesen, die zu dem ältesten gehören, was wir von buddhistischer Literatur besitzen, und die wahrscheinlich aus demselben alten Kanon stammen, auf den auch der Pālikanon zurückgeht.[3] Auf Grund dieser Stellen können wir sehr wohl glauben,

---

[1] Vgl. Stanislas Julien in der Anmerkung bei Rgya Tch'er Rol Pa (tibetische Übersetzung des Lalitavistara) von Ph. Ed. Foucaux, t. II (Traduction française), Paris 1848, p. XVI ff.; S. Beal, Sacred Books of the East, vol. 19, pp. XVI f., XXV, XXVIII, 344 ff.; Bunyiu Nanjio, A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka, Oxford 1883, No. 159, 160; T. W. Rhys Davids, JRAS 1901, p. 406 und Hibbert Lectures, p. 197 ff.

[2] Daraus, daß der Lalitavistara in dem Pañcakrama, einem dem Nāgārjuna zugeschriebenen Tantrawerk (E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien 2ème Ed., Paris 1876, p. 497 f.), zitiert wird, kann gewiß nicht geschlossen werden, daß das Werk dem Nāgārjuna im 2. Jahrhundert n. Chr. schon bekannt war (Lesmann, Einleitung zur Textausgabe, Bd. II, 1908). Mit der Verfasserschaft dieser späten Tantrawerke hat der große Meister Nāgārjuna wahrscheinlich nicht mehr zu tun als etwa Vyāsa oder Nārada mit der Abfassung später Purāṇatexte.

[3] H. Oldenberg in den Verhandlungen des V. internationalen Orientalistenkongresses in Berlin 1882, Bd. II, S. 107 ff.; E. Windisch in den ausgezeichneten Schriften ‚Māra und Buddha' (Leipzig 1895) und ‚Buddhas Geburt' (Leipzig 1908). Vgl. auch schon E. Burnouf, Lotus de la bonne loi, Paris 1852, p. 864 ff. und H. Kern, Sacred Books of the East, vol. 21, p. XI ff.

daß — wie uns die chinesischen Überlieferungen sagen[1] — der Lalitavistara die Lebensbeschreibung des Buddha für die zum Hinayāna gehörigen Sarvāstivādins enthalte. Aber andrerseits hat der uns vorliegende Text alle Eigentümlichkeiten eines Mahāyāna-Vaipulyasūtra, das sich nicht mit Unrecht selbst auch als Lalitavistara-Purāṇa bezeichnet. Denn der Stil des Werkes mit seinen maßlosen Übertreibungen erinnert gar sehr an die Purāṇas, was ja übrigens von allen Mahāyānasūtras gilt. Ganz und gar mahāyānistisch ist das erste Kapitel, wo der Buddha, von 32.000 Bodhisattvas umgeben, in Betrachtung versunken dasitzt und aus seinem Scheitel ein Lichtstrahl hervorbricht, der in die Himmelswelten dringt und alle Götter in Aufregung versetzt; worauf diese ein Preislied auf den erhabenen Buddha anstimmen und die obersten der Götter sich ihm zu Füßen werfen und ihn anflehen, zum Heil der Welt das treffliche Vaipulyasūtra Lalitavistara zu offenbaren. Im Stile der Mahāyānasūtras und der Purāṇas wird sowohl hier wie in dem Schlußkapitel das Werk selbst in überschwenglicher Weise verherrlicht und gepriesen. Hingegen finden wir von eigentlichen Mahāyānalehren — Bodhisattva-Verehrung, Śūnyavāda- oder Vijñānavāda-Anschauungen, Dhāraṇis u. dgl. — in dem Kerne des Werkes nichts. Nur die Vergöttlichung und Verehrung des Buddha tritt im Lalitavistara weit stärker hervor als in den Pāliberichten. Während selbst die Nidānakathā nur verhältnismäßig wenig Aufputz zu den Wundern der Geburt und der Empfängnis, wie sie schon im Majjhima-Nikāya 123 und im Digha-Nikāya 14 geschildert werden, hinzufügt, geht der Lalitavistara viel weiter. Ich erinnere nur an den Edelsteinpalast, den die Götter herbeischaffen und in dem der ungeborene Bodhisattva im Schoße seiner Mutter weilt, und wie er schon von diesem ungewöhnlichen Orte aus die Götter durch seine Predigten erfreut. Als ein allwissendes, erhabenes Wesen wird der Bodhisattva empfangen und geboren. Und in dem Dialog zwischen Ānanda und

[1] S. Beal, The Romantic Legend of Śākya Buddha, from the Chinese-Sanscrit, London 1875, Introduction.

Buddha (Kap. 7, ed. Lefmann, p. 87 ff.) wird gar heftig gegen jene Ungläubigen geeifert, die an die wunderbare Empfängnis und Geburt des Herrn nicht glauben wollen. Sie fahren zur Hölle Avici, während der Glaube an Buddha, die Buddha-Bhakti, den Freunden des Buddha Erlösung und Wahrheit bringt. Buddha spricht hier ganz so wie Kṛṣṇa in der Bhagavadgītā und es ist gewiß kein Zufall, daß Buddha im Lalitavistara oft als Mahāpuruṣa bezeichnet wird.

Dieser Teil des Lalitavistara steht also, ebenso wie das Mahāvastu, ganz auf dem Boden des Lokottaravāda. Der Buddha ist kein Mensch, sondern ein überweltliches (*lokottara*) Wesen, dessen Erdenwallen nur ein ‚Spiel' (*lalita*) ist, zu dem er sich zum Heile der Welt herbeiläßt.[1] Daß die Sarvāstivādins sich zum Lokottaravāda bekennen, scheint ja auch daraus hervorzugehen, daß das Haupt-Abhidharmawerk der Sarvāstivādins mit einem Abschnitt über *lokottaradharma* beginnt und die Lokottaraprinzipien auch in der Mahāvibhāṣā erörtert werden.[2] Es scheint demnach, daß der Lalitavistara tatsächlich die Buddhabiographie der Sarvāstivādins war, daß

[1] Lalitavistara ist ‚die ausführliche Erzählung von dem Spiele (des Buddha)', d. h. seinem wie ein Spiel vor sich gehenden Leben und Wirken auf Erden. Gewiß unrichtig ist es, wenn im Petersb. Wb. s. v. *lalitavistara* das Wort *lalita* durch ‚ungekünstelte, naive Handlungen' wiedergegeben wird. Nach Foucaux (Übersetzung II, 1892, p. 3) sind unter *lalita* alle die außerordentlichen Dinge zu verstehen, die Buddha gemacht oder veranlaßt hat. Weder Foucaux' Übersetzung des Titels »développement des jeux« noch Rājendralāla Mitras Übersetzung "exposition of recreations" gibt einen rechten Sinn. Lefmann (in seiner Übersetzung Berlin 1874, S. 70 f. vgl. Ausgabe II, 1908, p. VII f.) übersetzt ‚Entwickelung, ausführliche Darstellung des Liebreizes, der Spiele oder natürlichen, ungesuchten Handlungen'. Wenn aber Lefmann darauf hinweist, daß auch der Wandel des Bodhisattva, nachdem er den Frauenpalast verlassen, als *bodhisattvavikrīḍita* bezeichnet wird, so zeigt das eben, daß der ganze Wandel des Buddha auf Erden als ‚Spiel' aufgefaßt wird und nicht nur die von ihm vollbrachten Wunder und außerordentlichen Dinge. Das ganze, große Leben des Buddha, das den Menschen die Wahrheit und die Erlösung gebracht hat, ist für ihn ebenso ‚ein Spiel', wie nach dem Vedānta (Vedāntasūtras II, 1, 33) die Schöpfung nur ein Spiel Gott Brahmans ist.

[2] Vgl. J. Takakusu, On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins, Journal of the Pali Text Society, 1905, pp. 86, 131.

aber unser Text eine im Sinne des Mahāyāna erweiterte und ausgeschmückte Redaktion des ursprünglichen Hīnayānatextes darstellt. Wir wissen ja durch den chinesischen Pilger I-tsing, daß die Sarvāstivādins auch Mahāyānabücher studierten und daß die Grenzlinien zwischen Mahāyāna und Hīnayāna vielfach schwankend waren.[1]

Auch mit der gewöhnlichen, im allgemeinen wohl nicht unrichtigen Annahme, daß die Sanskritprosa jünger sei als die Gāthās im ‚gemischten Sanskrit', kommen wir nicht durch, denn es finden sich jüngere Stücke sowohl in der Prosa als auch in den Gāthās, die ja auch oft kunstvolle Versmasse wie Vasantatilakā und Śārdūlavikrīḍita aufweisen, und manche Prosastücke, wie z. B. die Predigt von Benares (im 26. Kap.), gehören zur ältesten Schicht buddhistischer Überlieferungen. Es ist also nur sicher, daß unser Lalitavistara jüngere und ältere Bestandteile enthält. Zu den jüngeren Stücken gehören alle jene Episoden in der Lebensgeschichte des Buddha, die der Pālitiberlieferung unbekannt sind. So die (wegen der Parallelen in den apokryphen Evangelien interessanten) Legenden vom Knaben Bodhisattva im Tempel (Kap. 8) und in der Schreibschule (Kap. 10). Hätten die Zusammensteller des Pālikanons oder auch nur die Verfasser der ältesten Aṭṭhakathās diese Geschichten gekannt, so würden wir sie gewiß in den Pālitexten finden. Und hieher gehört auch die Anekdote von der Frau des Bodhisattva, die ihr Antlitz nicht verhüllt. Auch diese Geschichte, bei der so schöne echt buddhistische Sittensprüche angebracht werden können, hätten sich die Theravādins und die Mönche von Ceylon nicht entgehen lassen, wenn sie ihnen bekannt geworden wäre. Würde die Stelle zum ältesten Bestand des Werkes gehören, so müßten wir doch auch irgendwo in der alten Sanskritliteratur eine ähnliche Sitte erwähnt finden. Es wäre aber der Mühe wert, den hier erwähnten Brauch der Verschleierung der jungen Ehefrau im Hause weiter zu verfolgen, als es mir bisher gelungen ist. Wenn es gelänge, ihn für eine bestimmte

[1] J. Takakusu, I-tsing, A Record of the Buddhist Religion, Oxford 1896, pp. xxii f., 14 f. Es ist ja auch das zum Hīnayāna gehörige Mahāvastu im Sinne des Mahāyāna umgearbeitet oder wenigstens ausgeschmückt worden.

Zeit oder eine bestimmte Gegend Indiens nachzuweisen, so wäre das vielleicht für die Geschichte des Lalitavistara nicht unwichtig. Gerade aus diesem Grunde habe ich mir gestattet, hier so nachdrücklich darauf hinzuweisen. Das wichtigste für die Aufhellung der Entstehungsgeschichte des Lalitavistara wäre freilich, wenn endlich einmal alle indischen, tibetischen und chinesischen Berichte über die Buddhalegende in einer sorgfältigen Konkordanz einander gegenübergestellt würden. Erst dann dürfte sich dieses und so manches andere Rätsel der Geschichte der buddhistischen Literatur lösen.

2. Ist Śāntideva der Verfasser eines Sūtrasamuccaya?

Tāranātha[1] erzählt, daß Śāntideva drei Werke verfaßt habe: Śikṣāsamuccaya, Sūtrasamuccaya und Bodhicaryāvatāra. Daß die beiden Werke Śikṣāsamuccaya und Bodhicaryāvatāra dem Śāntideva mit Recht zugeschrieben werden, kann als sicher gelten.[2] Wie steht es aber mit dem Sūtrasamuccaya?

Wir lesen im Bodhicaryāvatāra v, 105 und 106:

śikṣāsamuccayo 'vaśyaṃ draṣṭavyaś ca punaḥpunaḥ |
vistareṇa sadācāro yasmāt tatra pradarśitaḥ |
saṃkṣepeṇātha vā tāvat paśyet sūtrasamuccayaṃ |
Āryanāgārjunābaddhaṃ dvitīyaṃ ca prayatnataḥ |

Diese beiden Verse werden von Louis de La Vallée Poussin,[3] dem Kommentator Prajñākaramati[4] folgend, übersetzt:

«Il est nécessaire de lire et de relire [notre] Śikṣāsamuccaya, car la pratique des bodhisattvas y est expliquée en détail;

ou bien [notre] Sūtrasamuccaya, qui est un résumé; ainsi que les ouvrages de même nom composés par Nāgārjuna.»

---

[1] Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetischen übersetzt von A. Schiefner, St. Petersburg 1869, S. 163.

[2] Siehe C. Bendall, Çikṣāsamuccaya, edited (Bibliotheca Buddhica I) St. Petersburg 1902, p. III f.

[3] Bodhicaryāvatāra. Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, poème de Çāntideva, Paris 1907, p. 47 f.

[4] Edited by L. de La Vallée Poussin (Bibliotheca Indica), p. 163 f.

Aber in der Anmerkung sagt La Vallée Poussin, daß er mit Bendall[1] diese Erklärung des Kommentators für falsch halte, daß Śāntideva dem Nāgārjuna nur ein Buch, das Sūtrasamuccaya, zuschreibe und daß man übersetzen könnte: «. . . ou bien le Sūtrasamuccaya, composé par Nāgārjuna, qui est un résumé [de la pratique des bodhisattvas], et aussi le second [Sūtrasamuccaya que nous avons écrit nous-mêmes].» Er fügt hinzu: «Enfin, si on ne croit pas à l'existence du Sūtrasamuccaya de Śāntideva, on traduira *dvitiyaṃ ca* — «et en second lieu»». Aber wenn man *dvitiyaṃ ca* so übersetzt, steht es mit *atha* vā in Widerspruch.

Bendall faßt die Stelle so auf, daß sie sich auf drei Werke: Śikṣāsamuccaya, Śāntideva's Sūtrasamuccaya und Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya beziehe, schlägt aber für diejenigen, die daran Anstoß nehmen sollten, daß Śāntideva sein eigenes Werk als erstes und das des großen Nāgārjuna als zweites nennt, noch die folgende Übersetzung als möglich vor: "Let him look at the Sūtrasamuccaya which was composed by Nāgārjuna and which is his (the pupil's) second study." Wie man aber *dvitiyaṃ ca* durch ‚zweites Studium' übersetzen kann, leuchtet mir nicht ein.

Dennoch scheint es mir ganz zweifellos, daß Śāntideva in den beiden Versen nur zwei Bücher empfiehlt, seinen eigenen Śikṣāsamuccaya, ‚weil in diesem die Lebensführung der Frommen ausführlich (*vistareṇa*) dargestellt ist', und den von Nāgārjuna verfaßten Sūtrasamuccaya, letzteren als Alternative für denjenigen, der sich mit einer kurzen Zusammenfassung begnügen will.[2] Zu übersetzen aber wäre der zweite Vers:

‚Oder er soll doch jedenfalls als kurze Zusammenfassung den vom Ārya Nāgārjuna verfaßten Sūtrasamuccaya lesen, und zwar das zweite Werk mit besonderem Eifer (*dvitiyaṃ ca prayatnataḥ*).'

---

[1] Çikṣāsamuccaya, p. IV.

[2] Auch im Tandschur wird der Gegensatz zwischen dem *saṃkṣepa* des Sūtrasamuccaya und dem *vistara* des Śikṣāsamuccaya hervorgehoben. Vgl. Bendall a. a. O. p. IV note.

Auf diese Weise erhalten wir einen guten Sinn, der auch der Bedeutung des Nāgārjuna gerecht wird: Wer das Kürzere der beiden Werke zum Studium erwählt, muß dieses wenigstens besonders eifrig studieren.

Von einem Sūtrasamuccaya des Śāntideva gibt es aber sonst keine Spur[1] und ich glaube nicht, daß wir dem guten Tāranātha Unrecht tun, wenn wir annehmen, daß er dem Śāntideva ein solches Werk nur auf Grund einer falschen Interpretation des Verses im Bodhicaryāvatāra V, 106 zugeschrieben hat.

3. Drei lehrreiche Stellen aus dem Divyāvadāna.

I. In dem Śārdūlakarṇāvadāna, das 265 n. Chr. ins Chinesische übersetzt worden ist, wird erzählt,[2] wie Ānanda durch die Caṇḍāla-Zauberin, die Mutter der in den Mönch verliebten Prakṛti, so behext wird, daß er schon nahe daran ist, sein Keuschheitsgelübde zu verletzen. Da flieht er in seiner Herzensangst zum Buddha. Dieser kommt seinem Jünger zu Hilfe und macht mit seinen ‚Mantras' die ‚Mantras' der Zauberin zunichte (*atha Bhagavān ... sambuddhamantraiś caṇḍālamantrān pratihanti sma*). Bezeichnend ist das Wort *pratihanti*. Die Mantras der Zauberin werden durch die des Buddha ‚zurückgeschlagen'. Prakṛti beklagt sich bei ihrer Mutter, daß Ānanda, der durch den Zauber schon in ihre Hütte gelockt worden war, wieder umgekehrt sei. ‚Gewiß, meine Tochter', sagt die Zauberin, ‚ist ihm der Śramaṇa Gautama zu Hilfe gekommen und durch diesen sind meine Mantras zunichte gemacht worden'. Prakṛti fragt: ‚Sind denn, Mutter, die Mantras des Śramaṇa Gautama stärker als unsere?' Die Mutter muß dies bejahen und gibt zu, daß es keine Mantras in der Welt gebe, durch die man denen des Gautama beikommen könne.

---

[1] Nāgārjunas Sūtrasamuccaya existiert im tibetischen Tandschur (La Vallée Poussin, Bodhicaryāvatāra, Introduction à la pratique, etc., p. 48 note).

[2] Divyāvadāna, edited by E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambridge 1886, p. 613.

Die ganze große Literatur der Mantras und Dhāraṇīs, der Zaubersprüche und Beschwörungsformeln, im späteren Mahāyāna findet in dieser kleinen Episode ihre Erklärung. Es war das Bedürfnis nach Mantras, nach Zaubersprüchen, im Volke vorhanden und diesem Bedürfnis mußte auch der Buddhismus Rechnung tragen. Um den Mantras der Zauberer entgegenzutreten, mußten auch die buddhistischen Mönche ihre ‚Mantras' haben. Zuerst waren diese ‚Mantras' noch moralische Sprüche wie Maṅgalasutta und Ratanasutta (im Khuddakapāṭha 5—6 = Suttanipāta 258 ff. und 222 ff.), denen nur das Formelhafte den Charakter von Zaubersprüchen — Parittās oder ‚Pirits' in Ceylon, ‚Mantras' und ‚Dhāraṇīs' in Indien — gab. Das genügte aber auf die Dauer nicht. Um die Mantras der Zauberer ‚zurückzuschlagen', brauchte man viele nach demselben Rezept gemachte Formeln und Sprüche. Zu diesem Rezept gehörten insbesondere die fortwährende Wiederholung gleichlautender Sätze und formelhafter Wendungen und die Einführung unverständlicher, geheimnisvollklingender Silben wie *oṃ, hūṃ, vaṃ, ho, phaṭ* usw. So entstand dieser höchst unerfreuliche Zweig der Mahāyānaliteratur.

II. Es muß schon manchem Leser der buddhistischen Suttas und insbesondere der Jātakas und Avadānas aufgefallen sein, daß der Buddha sich in seinen Predigten — auch die Jātakas und Avadānas sind ja nichts anderes als Predigten (*dhammadesanā, dharmakathāḥ*) — fast immer an die Mönche wendet. Auch dann, wenn der Gegenstand der Predigt nur die Laien betrifft, werden in der Regel die Mönche angeredet, was durch die immerwährend wiederholte Ansprache ‚o ihr Mönche' (*bhikkhave, bhikṣavaḥ*) noch besonders markiert wird.

Die Erklärung dieser Tatsache finden wir in demselben Śārdūlakarṇāvadāna (Divyāvadāna-Edition p. 619). Der Buddha hat die Prakṛti, ein Mädchen aus der Caṇḍālakaste, zur Nonne geweiht. Darüber sind die kastenstolzen Brahmanen, Krieger und Bürger von Śrāvastī sehr ungehalten und führen Klage beim König Prasenajit Kauśala. Da begibt sich dieser mit großem Gefolge zum Buddha.

Der König, die Brahmanen, die Krieger und Bürger begrüßen den Meister ehrfurchtsvoll und setzen sich um ihn herum. ‚Da redete der Herr in Hinblick auf den König Prasenajit Kauśala und weil er die Gedanken dieser zahlreichen Brahmanen, Krieger und Bürger von Śrāvastī in seinem Herzen erkannt hatte, die Mönche mit Bezug auf das frühere Dasein der Nonne Prakṛti an und sprach: „Wünschet ihr, o Mönche, von dem Tathāgata eine Predigt für die Mönche (*bhikṣūṇāṃ dharmakathām*) in bezug auf das frühere Dasein der Nonne Prakṛti zu hören?“ Und die Mönche sprachen zum Herrn: „Es ist gerade die Zeit dazu, Herr, es ist die Gelegenheit dazu, Seliger, daß der Herr in bezug auf das frühere Dasein der Nonne Prakṛti eine Predigt halte (*dhārmiṃ kathāṃ kathayet*), damit die Mönche sie vom Herrn vernehmen und im Gedächtnis behalten.“ Der Herr sprach: „So höret denn, ihr Mönche, und behaltet es wohl und gut im Geiste, ich will sprechen.“[1] Die Mönche geben noch einmal ihren Beifall kund und dann beginnt der Buddha, nur die Mönche anredend, die bekannte Erzählung — es ist ein Jātaka — von dem Caṇḍālahäuptling Triśaṅku, der seinen Sohn mit einer Brahmanentochter verheiraten will, von dem Brahmanen mit Hohn zurückgewiesen wird und in einem Dialog mit diesem das brahmanische Kastensystem sehr scharf kritisiert.[1] Was uns aber hier interessiert, ist nur die merkwürdige Art und Weise, in welcher Buddha ausdrücklich den Mönchen predigt, aber dabei den König Prasenajit und die Bürger von Śrāvastī belehren will. Gewiß sind alle Predigten — Suttas, Jātakas und Avadānas —, deren Inhalt nur für Laien gedacht ist und die doch an die Mönche gerichtet sind, ebenso zu verstehen. Der Buddha richtet seine Rede an die Mönche, wodurch sie ihren religiösen Charakter erhält, zu einer *dharmakathā* oder *dharmī kathā*, einer ‚Religionsrede‘ oder ‚Predigt‘ wird, — aber hören sollen sie auch die Laien.

[1] E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien, 2ème éd. Paris 1876, p. 183 ff. Aus Burnouts Analyse und teilweiser Übersetzung lernte bekanntlich Richard Wagner die Legende kennen, die ihn zu dem Entwurf der ‚Sieger‘ begeisterte.

III. Es ist längst bekannt, daß die Buddhisten in der medizinischen Wissenschaft sehr bewandert waren und sich damit — trotzdem die Mönche nicht Ärzte sein durften[1] — viel abgegeben haben. Die Geschichten von Jivaka im Mahāvagga, die beliebten Gleichnisse vom Buddha als Arzt und die Bower-Handschrift sprechen beredt genug.[2]

Auf eine merkwürdige Stelle in dem wohlbekannten Kuṇāla-Avadāna des Divyāvadāna (Edition p. 408 f.), aus der wir ersehen, daß indische Ärzte auch seziert und experimentiert haben, ist meines Wissens noch nicht hingewiesen worden.

König Aśoka wird von einer schweren Krankheit befallen. ‚Aus seinem Munde begann Kot auszutreten und aus allen Poren strömte Unrat heraus und er konnte nicht geheilt werden.' Der König ist bereits seines Lebens überdrüssig. Da erklärt Tiṣyarakṣitā, seine Gemahlin (die den Kuṇāla verderben will), sie werde ihn gesund machen, doch müsse den Ärzten der Zutritt verboten werden. Der König verbietet den Ärzten den Zutritt zum Palast. Die Königin aber befiehlt ihnen, sobald eine Person von einer ähnlichen Krankheit wie der König befallen sei, diese zu ihr zu bringen. Bald darauf erkrankt ein Kuhhirt an einem solchen Leiden und wird vom Arzt zur Königin gebracht. Diese bringt den Kranken an einem geheimen Orte um, schneidet ihm den Bauch auf, untersucht seinen Unterleib und findet in den Gedärmen einen Wurm. Sie zerstößt nun Pfeffer (*marica*) und bringt das Pulver dem Wurm nahe, aber dieser wird nicht getötet. Sie versucht es ebenso vergebens mit langem Pfeffer (*pippalī*) und Ingwer (*śṛṅgavera*). Endlich reicht sie dem Wurm eine Zwiebel, durch die er getötet wird und aus dem After abgeht. Nun begibt sich Tiṣyarakṣitā zum König und sagt ihm, er müsse eine Zwiebel essen, um geheilt zu werden. Der König weigert sich zuerst, weil er als Kṣatriya Zwiebeln nicht essen

[1] Suttanipāta 927. Dīghanikāya 1, 1, 27. Vgl. Léon Feer in Actes du VIIIme Congrès Int. des Orientalistes 1889 (Stockholm) Section II, p. 67.

[2] Vgl. Jolly, Medizin (Grundriß III, 10), S. 15 f.

darf.[1] Aber da ihm die Königin erklärt, er müsse sie als Medizin zur Erhaltung seines Lebens nehmen, ißt er die Zwiebel, der Wurm geht ab und der König wird gesund.

Als Ergänzung zu den Kapiteln über ‚Sektionen' und ‚Wurmkrankheiten' in der indischen Medizin (Jolly a. a. O. S. 44 und S. 81 f.) ist diese Stelle wohl bemerkenswert.

[1] Nach Manu v, 5 und 19 darf ein Mitglied höherer Kaste keine Zwiebeln essen, sonst geht es der Kaste verlustig.

Ein Beitrag zur ägyptischen Beduinenpoesie.

Von

Dr. Wilhelm Czermak.

Ein Beduine aus der Umgebung von Zâwiyet Ḥamûr (markaz Teh-elbarûd) unweit von Alexandria, namens ʿAbd es Salâm ebn ʿAbd el Ḥamîd aus der Familie der Ŝawâlha vom großen Stamme der Aulâd ʿÂli[1] diktierte mir mehrere Gedichte.

Aus den drei Kategorien arabischer Poesie, in die sich das gegebene Material einordnen läßt, nämlich des Liebes-, des reflektorischen und des Schmähgedichtes habe ich die folgenden vier kurzen Gedichte ausgewählt; von der dritten Gattung lag mir allerdings nur ein einziges Fragment vor. Der zweiten Kategorie schließt sich noch ein Sinnspruch an.

Der Dialekt[2] meines Gewährsmannes steht in der Mitte zwischen der Vulgärsprache der ägyptischen Felläḥîn und den Mundarten der

[1] Diese sind nahe verwandt mit tripolitanischen Beduinen, die aus südarabischem Geblüte stammen sollen, s. E. Glaser, Märib im Jemen. Schilderung einer Reise von Ŝan'â nach Märib, p. 33; es heißt dort: „... en Nisîn, 400 Mann, im unteren Teile von Macha, stammen von den Âl Abû Hilâl ab. Ihre Brüder wohnen bei Der'îja und Bîza und ein Teil ist vor vielen Jahrhunderten nach Tripolitanien (Barka) und nach Ḳâbis (Gabes) ausgewandert.' (Vgl. auch Spitta, Grammatik des Vulgärdialektes von Ägypten, p. xi, der die ‚Stammessage' von der südarabischen Abkunft bezweifelt.) Auch erzählen heute noch die ägyptischen Beduinen des Nordens von einem gewissen Bû Zeid el Hilâli, der in einer längeren Geschichte, deren Inhalt mit dem einer südarabischen Ḳaṣîde völlig identisch ist, eine große Rolle spielt.

[2] Vgl. M. Hartmann, Lieder der libyschen Wüste. Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. xi, Nr. 3, p. 4: Hans Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nordafrika, Skizze des Dialektes (p. 197 ff.) und Grammatik des Tunisischen Arabisch.

westlich angrenzenden Länder und hat sowohl in Grammatik als auch Wortschatz manches Altertümliche bewahrt.

Zur Phonetik sei kurz bemerkt: ق wie *g*, ج wie ž, ث wie das harte englische *th*, ذ wie das weiche *th*, ض und ظ die Emphase des letzteren.

a ist meist *ie*, *ia*.

Der Dialekt liebt Gleitvokale z. B. statt كُنْتُ, ägypt. *kunt* : *kinet*.

Grammatisch haben sich das Femininum der 2. und 3. Person Pluralis, desgleichen die entsprechenden Pronomina erhalten.

Als Beispiel diene:

Perfekt:

Sg. 3. Pers.	masc.	*gĕtăl*	قَتَلَ	Pl. 3. Pers.	masc.	*igtilōu*	قَتَلُوا
„ „	fem.	*igtĭlet*	قَتَلَتْ	„ „	fem.	*igtĭlăn*	قَتَلْنَ
2. „	masc.	*gĕtălĕt*	قَتَلْتَ	2. „	masc.	*gĕtăltŭ*	قَتَلْتُمْ
„ „	fem.	*gĕtălti*	قَتَلْتِ	„ „	fem.	*gĕtăltăn*	قَتَلْتُنَّ
1. „	comm.	*gĕtălĕt*	قَتَلْتُ	1. „	comm.	*gĕtălnă*	قَتَلْنَا

Imperfekt:

Sg. 3. Pers.	masc.	*yĭgtil*	يَقْتَلُ	Pl. 3. Pers.	masc.	*yigtilōu*	يَقْتَلُونَ
„ „	fem.	*tigtil*	تَقْتَلُ	„ „	fem.	*yigĕtlăn*	يَقْتَلْنَ
2. „	masc.	*tigtil*	تَقْتَلُ	„ „	masc.	*tigtilōu*	تَقْتَلُونَ
„ „	fem.	*tigtĭli*	تَقْتَلِينَ	„ „	fem.	*tigĕtlăn*	تَقْتَلْنَ
1. „	comm.	*nigtil*	أَقْتَلُ[1]	„ „	comm.	*nigtilōu*	نَقْتَلُ[2]

Pronomina personalia:

Sg. 1. Pers.	comm.	*nă*	أَنَا	Pl. 1. Pers.	comm.	*ĭḥna*	نَحْنُ
2. „	masc.	*ĕnte*	أَنْتَ	2. „	masc.	*ĕntŭ*	أَنْتُمْ
„ „	fem.	*ĕnti*	أَنْتِ	„ „	fem.	*ĕntĕn*	أَنْتُنَّ
3. „	masc.	*hŭ*	هُوَ	3. „	masc.	*hŭm*	هُمْ
„ „	fem.	*hi*	هِيَ	„ „	fem.	*hĕn*	هُنَّ

[1] maghrebinisch: نَقْتَل.

[2] maghreb. نَقْتَلُوا.

I.

Text.

قال أدويس حبيبته اسمها نجمة شالت لبلاد بعيد يقى يشعر عليها ويقول:

بوابير طيّع من غير لـنجمة
نجمة بقيجمة
ناضن عناقيد جن دون نجمة
بابور ساطي
عالي وواطي
وله دخن كيف الغطاطي
بر بيك رزمة
طبجيه مصبي قبالي
وقافل الجزمة
ويديه لنار حزمة تحزمة

Transkription.

ăl Edwēs ḥabábtu ésmēha Nagme šálet lēblād baʿīd baʿa yēʾur ʿalēha ubīʾāl:[1]

bṓabír[2] *ṭiyyáʿ*[3] *mēn ġēr lēzme*
gēzme ēbgēzme.[4]
nāḏān[5] *ʿanāgid*[6] *žán*[7] *dūn Nēzme.*
babūr šáṭi,[8]
ʿēli uwáṭi,[9]
uléh dāḥn kéf elġaṭáṭi;
yērbik[10] *rázme,*
ṭubžih[11] *máṣbi ègbēli*[12]
ugáfel ēžžázme
uidēh lnār ḥōzme ēbḥōzme.[13]

Übersetzung.

‚Es sprach Edwēs, dessen Geliebte Nagme heißt und die in fernes Land gezogen war, indem er sie besang und sagte:

Züge, gehorsam ohne Zügel,
Waggon auf Waggon.
Es fahren die Reihen [der Wagen], die da vorbei kamen an
Nažme.
Mit Ungestüm saust der Zug,
Hoch und nieder [sind seine Wagen],
Und Rauch hat er einer finstern Wetterwolke gleich;
Es schreckt Dich [sein] Donnergepolter,
Sein ‚Kanonier' steht mir gegenüber
Mit geknöpfelter Gamasche
Und seine Hände [werfen] in die Glut Häuflein auf Häuflein.'

Anmerkungen.

[1] Die prosaische Einleitung ist im ägyptischen Stadtdialekt gehalten.

[2] *bǫabir* plur. von *babūr*, italienisch *vapore*.

[3] *ṭiyyá'* altarab. طُوْعٌ ist plur. von *ṭáyi'* طَائِعٌ und طَيِّعٌ.

[4] *gāzme ābgāzme* heißt eigentlich ‚einer auf den andern, Stück für Stück.' — cfr. قَحْم Freitag, Lex. s. v. Vocabulum obscurum quod occurrit Fakih, Alchol. p. ١٠٤ l. 4.

[5] *nāḍān* ist die 3. Person feminini des Plurals von *náḍ* نَاضَ; der Dialekt bildet statt نُضْنَ ein Analogon zum Maskulinum *náḍōu* نَاضُوا. *náḍ* hat meist dieselbe Bedeutung wie *qâm* ‚und da . . . . .'

[6] *'amāgīd* ist plur. von *'angūd* عُنْقُودٌ eigentlich ‚[Dattel]büschel, Rispe, Traube': *'angūd 'ënab* ‚Weintraube', *'angūd bēlēḥ* ‚Datelrispe.'

Das Wort عُنْقُودٌ (عُنْقَادٌ) wird schon von den alten Beduinendichtern viel verwendet. Ich habe in meiner Doktorsdissertation, die die Nominalform *FU'LÛL* behandelte,[1] eine Anzahl Verse zusammengestellt, in denen dieses Wort sowie sein noch häufigeres Synonymon سُنْكُولٌ (سِنْكَالٌ) vorkommt; s. Rabi'a b. Makrûm ed Ḍabbi, Mufaḍḍaliyyât, (ed. THORBECKE) ٣, ٢; Abû Ṣaḫr el Hudali,

[1] Die Arbeit hoffe ich im Laufe des nächsten Jahres veröffentlichen zu können.

Hudailitendiwân (ed. Wellhausen), p. ٧٩, ١٤; Tâġ el ʿarûs unter مَنْقُور ein anonymer Vers; Ḥamâsa (ed. Freytag) 811, 3, ferner ʿAlqama, Six Diwâns (ed. Ahlwardt) I. IV, Lisân el ʿarab unter مُتَكَل zwei anonyme Verse, Imrʾulqais, Kitâb šuʿarâ ennaṣrâniyya (ed. Cheikho) p. ٢٥, 23 und ٢٨, 6; Mulaiḥ b. al Ḥakam, Hudailitendiw. p. ١١١, ١٢; ١١٩, ٢٢; ١٢٨, ٢٤.

Das tertium comparationis ist stets das ‚Zusammenhängende, Verwachsene' (عقد ‚knüpfen'!), also hier die ‚Reihen der aneinander gekoppelten Waggons'.

7 *žan* ist wiederum 3. Person feminini des Plurals von *ža* جَا; **žaʾn[a]* für جِئْنَ nach Abfall des Hamza zu *žan*.

8 *sâṭi* ‚dahinbrausend, alles niederreißend', wird schon im Altarabischen von einem ‚mutigen, beißenden Tier (Pferd)' oder einem ‚schneidigen, unbändig-kräftigen Manne' gebraucht.

9 *ʿâli uwâṭi* ‚hoch und nieder' bezieht sich auf die Waggons; bei Lastzügen sind hohe und niedrig gebaute Wagen vorhanden, so daß in rascher Fahrt das ‚Hoch und Nieder' fortwährend wechselt, was dem Beduinen auffällt.

10 *yêrbik* ‚es schreckt Dich . . .' womit der Dichter sich selber meint.

11 *ṭâbši* ist das türkische طوپجي; der Dichter vergleicht hier drastisch die Lokomotive mit einer Kanone, der Heizer ist somit der ‚Kanonier, Artillerist' des Zuges.

12 *ʿgbâli* ‚mein vis-à-vis'; قِبَال ‚das Gegenüber', adverbiell: قُبَالَة.

13 *ḥâzme*, alt حُزْمَة ‚Bündel' von حَزْم; hier bezieht es sich auf die Kohlen, die der Heizer mit der Schaufel in die Feuerung wirft.

Das Gedicht führt uns in die Wüste, durch die der Schienenstrang einer Eisenbahn gelegt ist. Der Dichter sieht einen Zug vorüberbrausen und gedenkt dabei seiner Geliebten, die ferne von ihm weilt; an ihr ist vor Stunden der nämliche Zug vorbeigefahren, der ihm jetzt gleichsam ihre Grüße bringt. Die Stelle: *žan dân Nâžme* ist der Kern des Gedichtes, der Gedanke an die ferne Geliebte.

In echt arabischer Weise macht er nun das Unwesentliche zum Wesentlichen; statt eines Minneliedes (s. die prosaische Einleitung:

يشعر عليها!) wird es eine Beschreibung des Eisenbahnzuges, der doch bloß den Gedanken an *Naǯme* assoziiert hatte.

Die uralten Vergleiche der arabischen Poesie sind nur auf moderne Verhältnisse übertragen; die Züge sind dem Dichter ‚Rosse ohne Zügel', *sâṭi* wird sonst von einem biesigen, durchgängerischen Hengst gebraucht; die Waggonkette vergleicht er mit Dattelrispen, den Rauch der Maschine mit der schwarzen Wetterwolke. Originell ist die Bezeichnung *ṣâbbi* für ‚Heizer'; sowohl ‚Artillerist' als ‚Heizer' sind moderne Begriffe und doch ist der Vergleich echt altarabisch. Auch hier bemerkt der Dichter wieder etwas ganz Unwesentliches, nämlich die Gamaschen des Mannes.

Dieses interessante Gedicht des greisen *Edwâs ez Žabûsi* liefert uns einen Beweis dafür, daß der alte Beduinengeist fortlebt und die eigentümliche Anschauungsart der echten Araber auch in unserer Zeit mit ihren modernen Einrichtungen sich nicht geändert hat.

II a.

Text.

الدنيا ان فات الله من وليها
وين الصحابة قبلنا ولبيها
وين ابـــوذ ادم
وين راحوا شيبخا اسماح مقـادم
يندهوا في العبد هو وآبا الخـادم
والطالب آبي يجي حاجته يقضيها

Transkription.

eddinya_n-fât[1] *allâh mân waliha?*
wain eṣṣaḥâba[2] *gâbelna umbiha,*
wain bôna ẗedem,
wain râkeb ežyûḥân 'ermâḥ[3] *mẽgiedem?*[4]
yêndêhôn[5] *fal'dbêd hû*[6] *wâyyelhâdem?*[7]
wâṭṭâleb lli_yâty bîẗẗeh[8] *yêgdiha!*

Übersetzung.

‚Wenn Gott verginge, wer wäre [sonst] der Herr der Welt?
Wo ist [jetzt] die Gefolgschaft, die vor uns war und ihr Prophet,
wo unser Vater Adam;
wohin sind sie entschwunden, Greise [so] freigebig, [so] herrlich?
Gebieten konnten sie [dereinst] über Sklave und Sklavin —
Und der Bettler, der [heute] kommt, kann seine Sache [noch] glücklich vollenden!'

Anmerkungen.

[1] *n-fát: ən* ist إِنْ cum perfecto.

[2] *eṣṣaḥâba:* الصَّحَابَةُ ‚die Genossen Moḥammeds' ist ein schon aus dem Ḥadît bekannter Ausdruck.

[3] *'esmâḥ* أَسْمَاحُ plur. von سَمْحٌ ‚gütig, hochherzig.'

[4] *mĕgîedem* مَقَادِيمُ plur. von مِقْدَامٌ ‚kühn angreifend, heldenhaft, ausgezeichnet.'

[5] *yĕndehûu* يندهوا, i. e. يُنْدَهُونَ von نَدَهَ ‚anrufen.'

[6] *hə* ‚ihn' nämlich den Sklaven; es ist bloß Verstärkung zu *'ábĕd.*

[7] *ḥâdĕm;* von meinem Gewährsmanne ausdrücklich als Femininum bezeichnet; auffällig ist auch das â; der Dialekt würde *ḥîedĕm* fordern, was dann auch mit dem Reim übereinstimmte.

wûyy-, wâyy- ist — وَايِّ ‚mit, samt . . . .;' s. Hartmann, M., Arabischer Sprachführer, S. 14.

[8] *ḥîelteh* ist حَاجَتُهُ.

Das Gedicht beklagt die Vergänglichkeit alles Irdischen, nur Gott allein ist beständig als *rábbu-l'álamîn.* Selbst die Größten und Mächtigsten sind dahin; der Bettler, der lebt, ist mächtiger als sie, die einst über Sklaventroß gebieten konnten.

Der Grundton des Gedichtes erinnert stark an die Gedichte der Maġânlliteratur, ist also kaum eine Originalblüte des Beduinengeistes.

II b.

Text.

لسبت مالريح تندار
ولجي الغيم بعد القبالي
وفارسًا مطمّع بالاشكار
لجيه فارسًا ما يبالي

Transkription.

lasbḗtt[1] *marriāḥ*[2] *tēndâr*
uāžiy ǧēm[3] *bá'ād elgubâli.*[3] —
fársan[4] *emṭámmā'*[5] *ablaškâr*[6]
ižîh fársan mā[7] *ibâli!*

Übersetzung.

‚Vielleicht dreht sich der Wind,
Und es kommt eine [weiße] Wolke nach dem Südwind. —
Ein Ritter begehrt heftig nach Ehren
Da kommt über ihn ein [anderer] Ritter, ohne daß er sich's versieht!'

Anmerkungen.

[1] *lasbḗtt* ist gleichbedeutend mit *halbátt* ‚vielleicht.'

[2] *marriāḥ* ist entstanden aus *mā hād erriāḥ* مَا هٰذَا الرِّيحُ, wobei das *mā* zu *lasbḗtt* gehört.

[3] *ǧēm* ist die ‚weiße, regenschwangere Wolke,' die von kühlem Winde begleitet ist, im Gegensatze zu *gubâli* (قِبْلِيّ ‚südlich') ‚der heiße, trockene Südsturm.'

[4] *fársan* فَارِسًا ist der neuarabische, indeterminierende Artikel, die starre Form der alten Nunation; cfr. M. Bittner, Der vom Himmel gefallene Brief Christi, S. 190 und Note 2. — Fleischer, *ZDMG* 1, S. 155. — Wetzstein, Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste *ZDMG* xxii, S. 113. — Spitta, Grammatik des arab. Vulgärdialektes von Ägypten, § 76. — Weitere Beispiele für die Anwendung des Akkusativtanwins, ohne Rücksicht auf den Kasus:

mān sāḫtan na rōḥēt مِنْ سَاعَةٍ أَنَا رُحْتُ *bliādan mā na'rafši* بِلَادٍ مَا أَعْرِفْ *fiha ḥagg* فِيهَا حَقًّا *ebyūtan killha ḫarbāne* بُيُوتٌ كُلُّهَا خَرْبَانَةٌ

[b] *ẓmṭámma'* مُطَمِّعٌ ‚heftig begehrend, lechzend nach . . .'

[c] *'aškār* plur. von *šōkr* شُكْرٌ ‚großartige Eigenschaft, Herrlichkeit, Ansehen (gelobt und gefürchtet), Ehre.'

[f] *mā* ist Negation, nicht, wie man auf den ersten Blick glauben könnte مَا النَّوْمَةِ: ‚nicht denkt er daran, indem er sorglos ist'. —

Auch dieses Gedicht weist auf die Unbeständigkeit in der Welt hin; auf Regen folgt Sonnenschein, doch auch, umgekehrt, ereilt so manchen Ehrgeizigen unerwartet sein Geschick.

II c.

Text.

من كثر اصحابه
وقر أخيارهم

Transkription.

mān kāttar aṣḥābh
waddar 'ẖyārhm!

Übersetzung.

‚Wer viel Freunde hat,
verliert ihr Bestes!'

III.

Text.

من اعمالهم هافوا
منهو آلي كان كيفهم

Transkription.

min ʾaʿmālhom hānō —
mānhu_lli kiān keifhom?

Übersetzung.

‚Durch ihre Taten sind sie verächtlich geworden —
[doch] wer konnte sich [ehedem] ihnen vergleichen?‘

Das Fragment stammt aus einem längeren Schmähgedichte, dessen sich mein Gewährsmann leider nicht mehr entsinnen konnte.

Die onomatopoetischen Verba des Türkischen.

Von

Maximilian Bittner.

Unter den sogenannten abgeleiteten Zeitwörtern des Türkischen, das heißt unter jenen, deren Stamm sich aus einem auch sonst in der Sprache selbständig lebenden, nicht-verbalen Lautkomplex und einer Ableitungssilbe zusammensetzt, bilden doch wohl auch die im folgenden zu behandelnden ‚schallnachahmenden' Verba, bei denen sich als charakteristisches Merkmal vor der Infinitivendung ein nur ihnen allein eigentümliches *-da-*, seltener *-de-* zeigt, eine eigene, streng geschiedene Klasse.

In den meisten Grammatiken wird auf solche, im Infinitiv also auf *-damaq* (*-demek*) ausgehende Zeitwörter überhaupt nicht hingewiesen, indem man sich nur darauf beschränkt, andere häufiger vorkommende denominative Verba, besonders die auf *-lamaq* (*-lemek*) zu erklären und zu deuten.[1] Dagegen führt die Janua linguae ottomanicae von Kúnos[2] in ihrem grammatischen Teile doch auch die uns hier interessierende Gruppe an, erwähnt aber als deren Kennzeichen nur das *-da*.[3] Neben *-da* kommt nun aber auch *-de-* vor

[1] In gleich stiefmütterlicher Weise werden auch andere ‚Ableitungssilben' behandelt; ich erinnere hier nur an *-mes* (*-mas*), z. B. لڤلامسمق *ayla-mas-maq* ‚feindre de pleurer, pleurnicher', كولمسمك *gül-mse-mek* ‚sourire' u. dgl.

[2] d. i. *Osmán-török nyelv-könyv* (*egyetem, szülde, elemiskolák*) írta Dr. Kúnos Ignácz — Budapest 1905, S. 290, sub § 3.

[3] Kúnos erwähnt dort auch, daß dem *-da* ein *r* oder *l* vorzugehe, daß also das onomatopoetische Element auf *r* oder *l* ausgehe. Wir finden aber doch auch eine Ausnahme, nämlich *kokodamaq*.

und dieser Umstand ist vielleicht nicht ganz bedeutungslos für die Annahme, daß die Infinitivendung *-damaq* (*-demek*) hier ursprünglich mit *demek* ‚sagen' identisch ist und dieses erst nach und nach eine so enge Verbindung mit den betreffenden Partikeln eingegangen sein dürfte, daß es von den Gesetzen der Vokalharmonie berührt werden konnte. Ich meine nämlich, daß alle diese Zeitwörter eigentlich so viel bedeuten als das betreffende Onomatopoeticum, das wir in der folgenden Liste vor dem *-damaq*, resp. *-demek* finden, erschallen lassen, also ‚so oder so sagen'.[1]

Bevor wir diesem Deutungsversuch näher treten, wollen wir eine größere Anzahl von solchen ‚schallnachahmenden' Zeitwörtern des Osmanisch-Türkischen betrachten, wobei wir uns vor Augen halten müssen, daß der eigentlich onomatopoetische Bestandteil, der vor dem *-damaq* (*-demek*) erscheint, als ‚Partikel' adverbiell auch mit anderen Verben gebraucht werden kann und so in den Lexicis auch für sich allein verzeichnet wird; z. B.[2]

ایکلدمك *ikuldémek* ‚retentir'

پاتیردامق *patyrdamaq* ‚rendre un bruit imitant celui du tumulte'[3]

پارلدامق *parıldamaq* ‚briller, resplendir' (bei BARBIER DE MEYNARD)

تقلدامق *takyldamak* ‚craquer, claquer, faire du bruit'; rasseln, klappern (so ZENKER, vgl. bei SAMY BEY طاقلداق *taqyldaq* ‚claquet du moulin')

جرلدمق *jyryldamak* ‚couler à grand bruit (une cascade); rauschen' [vom fließenden Wasser; stärker als چاغلدمق] (so ZENKER)

---

[1] Dazu beachte man, daß die Sprache selber an *demek* ‚sagen' nicht denkt — sie bildet das Kausativum solcher Verba nicht auf *-dedirmek*, sondern auf *-detmek* (resp. *-datmaq*) — und daß andererseits jene Zeitwörter, welche Tierstimmen bezeichnen, als ob die Sprache in diesem Falle das den Tieren nicht zukommende *demek* ‚sagen' vermeiden wollte, nicht auf *-damaq* oder *-demek* auslaufen; vgl. كيشنمك *kišnemek* ‚wiehern', بوكرمك *böjürmek* ‚brüllen' (Rind), اكيرمق *akyrmaq* ‚lasen', هاولامق *havlamaq* ‚bellen', غيداقلامق *gydaqlamaq* ‚quaken', وقولقلامق *vaqvaqlamaq* ‚quaken, schnattern' u. dgl.

[2] Wo nicht anders bemerkt, zitiere ich nach SAMY BEY.

[3] Man beachte die Bedeutung!

جونبوردامق *djounbourdamaq* ‚se mouvoir avec bruit dans un vas, en parlant d'un liquide, übg. faire beaucoup de bruit'

جونبولدامق *djounbouldamaq* ‚se dit d'un liquide qui se meut dans une cavité'

جيولدامق *djyvyldamaq* ‚gazouiller, en parlant des petits oiseaux' bei Zenker auch mit leichten Vokalen als چولدمك *čivildemek* ‚gazouiller, murmurer, marmotter, parler bas à l'oreille; zwitschern, flüstern, murmeln, summen, leise ins Ohr reden', ebenso bei Barbier de Meynard چويلدەمك ‚gazouiller faiblement, pépier'

چاتردامق *tchatyrdamaq* ‚craquer, se briser avec fracas' — auch چتردامق *tchytyrdamaq* mit *y* statt *a*

چاقلدامق *tchaghyldamaq* — soviel als چاقلامق *tchaghlamaq*[1] also ‚murmurer, couler en produisant un murmure, en parlant de l'eau'

چاقدامق *tchaqyldamaq* ‚faire un bruit semblable à celui des cailloux'[2]

چانغردامق *tchanghyrdamaq* ‚faire du cliquetis' (bei Barbier de Meynard auch چنغردامق *tchynghyrdamaq* ‚tinter, vibrer')

چكردەمك *tcheŋerdemek* (auch *tchegerdemek*) ‚produire un son clair, un sifflement aigu comme la vibration de la corde de l'arc' (bei Barbier de Meynard)

خرلدامق *khyryldamaq* soviel als خرلامق *khyrlamaq*[1] ‚râler, ronfler'

خومردامق *khomurdamaq* ‚brummen' (Bär) — so in Nâçîs *Lesebuch* 1. 16. Aufl., p. 20, Z. 8 von unten (bei Barbier de Meynard auch خمردانمق *khamerdanmaq*)

زنغردامق *zynghyrdamaq* — auch زنغلدامق *zynghyldamaq* — ‚trembler fortement et avec bruit'

شاپردامق *chapyrdamaq* ‚rendre un bruit aux lèvres en embrassant ou en mangeant'

---

[1] SR. einige wenige haben Nebenformen auf *-lamaq* (*-lemek*).

[2] Barb Bey erinnert auch an چاقل *tchaqyl* ‚caillou'.

[3] Cf. Note 1.

شادیردامق *chadyrdamaq* ‚murmurer, couler ou se jeter avec bruit, en parlant de l'eau'

شارلدامق *charyldamaq* ‚couler en abondance et avec bruit'

شاقردامق *chaqyrdamaq* ‚claquer, rendre un bruit semblable à celui d'une pluie tombante à grosses gouttes, chanter comme le rossignol'

شورلدامق *chouryldamaq* ‚faire un bruit sourd, murmurer'

صمصردنمق *samsyrdanmaq* ‚grogner; grunzen' (so ZENKER)

صمورداتمق *sumurdanmaq* ‚parler bas, murmurer entre ses dents; murmeln, undeutlich reden, mürrisch reden' (so bei ZENKER, bei SAMY BEY صومردانمق *somyrdanmaq* ‚grommeler')

طپردامق *tapyrdamaq* ‚palpiter, faire un bruit léger comme celui des pieds nus, marcher à pas de loup'[1]

قچردامق s. قچردامق[2]

فریلداتمق *fyryldatmaq* ‚faire tourner avec vitesse, tromper par de fausses promesses' und فریلداتمق *fyryldanmaq* ‚tourner avec empressement et inquiétude'

فشردامق *fychyrdamaq* ‚murmurer en parlant de l'eau'

فصلدامق *fycyldamaq* ‚parler bas, en chuchotant surtout de quelque chose de dangereux' (so SAMY BEY, aber ZENKER mit س)

فقردامق *fyqyrdamaq* ‚murmurer en bouillant ou produire un bruit semblable à ce murmure' (so SAMY BEY, nach ZENKER ‚frémir; schaudern, erzittern')

قاقردامق *qaqyrdamaq* ‚rendre un bruit sec comme celui des noix ou celui d'un bois sec qui se casse'

قاقلدامق *qaqyldamaq* ‚faire du bruit en frappant; klirren, klappern' (ZENKER)

قپردامق *qypyrdamaq* und قپردانمق *qypyrdanmaq* ‚se mouvoir'

---

[1] Cf. neupers. تپیدن *tapidan* ‚to palpitate (as the heart), to throb, beat; to wallow; to totter, fall' (STEINGASS).

[2] Cf. *W. Z. K. M.*

قترداماق *qytyrdamaq* ‚rendre un bruit léger quand on la mange, en parlant d'une chose fragile'

قوقوغدامق *kokogdamak* ‚glousser; glucksen' (Zenker)

قیجیردامق *qydjyrdamaq* ‚grincer, faire un grincement'

کورلدمک *görüldemek* ‚faire du bruit, du fracas; retentir, tonner'; lärmen, poltern, krachen, widerhallen (Donner) — neben کورلمک *görlemek* (bei Zenker mit der Bemerkung, daß dies stärker sei als das erstere)

کومبوردمک *gumburdémek* ‚rendre un bruit tonnant, tonner'

کومردمک *gumurdémek* ‚crier, en parlant du lion ou du chameau'

مرلدامق *myryldamaq* und مرلدانمق *myryldanmaq* ‚murmurer, balbutier; fig. manifester du mécontentement'

مزلدانمق *myzyldanmak* ‚geindre; krächzen' (Zenker)

ورلدامق *vyryldamaq* ‚faire du bruit, importuner'

وزردامق *vyzyrdamaq* ‚bourdonner; summen, brummen' bei (Zenker = فسلدامق)

وزلدامق *vyzyldamaq* ‚faire un petit bruit semblable à celui que font les insectes en volant, bourdonner, gazouiller'.

Wie bereits angedeutet, kommt das onomatopoetische Lautgebilde, das dem Stamme eines solchen Zeitwortes nach Abstreifung von *-da* (*-de*) zugrunde liegt,[1] in der Sprache häufig auch für sich als Partikel adverbiell gebraucht vor. So finden wir z. B. خارل خارل *kharyl-kharyl aqmaq* ‚couler librement en abondance, خارل خارل سویلمک *kharyl-kharyl söjlemek* ‚parler sans interruption', فقر فقر

---

[1] Von vielen kommen auch Substantiva auf دی oder تی *di* (*dü, dy, du*), resp. *ti* (*tü, ty, tu*) vor, welche Ableitungssilbe jedoch nicht auf schallnachahmende Ausdrücke beschränkt ist, z. B. nicht bloß پاتیردی *patyrdy* ‚bruit tumultueux; fracas', جونبوردی *djounbourdy* ‚bruit, tumulte', چاتغردی *tchanghyrdy* ‚cliquetis', قیجیردی *qydjyrdy* ‚grincement' oder وزلتی *vyzyltu* Geräusch, Knistern, Säuseln, Rauschen, چاغلدی *tchajyldy* Murmeln, Rauschen (der Wellen), خرلتی *χyryltu* Geknarr, Geknurre, کورلتی *görültü* Gepolter, sondern auch *yeniti* fortwährendes Herumgehen, صقندی *tsygyndy* Beklemmung, Langeweile, قوشونتی *qoschuntu* durcheinander-, Zusammen-, Hin- und Herlaufen (die letzten 6 Beispiele aus Pekovich, Übungsbuch). NB. das *d* von *di, dy, dü, du* ist also nicht mit dem von *da* (*may*), *de* (*mek*) identisch!

قاينامق (= قورداميق) sieden, brodeln (eig. *fyqyr fyqyr*, [sagend] sieden') u. dgl. Wir finden aber solche und ähnliche Ausdrücke auch mit ديمك *demek* ‚sagen' verbunden. So lesen wir z. B. bei Nâbî, Sümbüle, in چوچقلغی غمرك, p. ١٣٤ ديه اوشت دها بر كره آغا لطفا باغيردی ‚der Agha brüllte gnädig noch einmal, *ušt* sagend' (d. h. ‚kusch!') und ebenda besonders p. ١٧٥ اوچدی ديه قوش چيرررر اچندهكی ‚der darin befindliche Vogel flog davon, *pir-r-r-r* sagend (d. h. schwirrend). Auch vergleiche man die osmanisch-türkische Phrase ويق ديمهمك *vyq dememek* wörtlich ‚nicht *vyq* sagen', d. h. ‚supporter sans se plaindre' und kausativ ويق ديديرمهمك wörtlich ‚nicht *vyq* sagen lassen', d. h. ‚étouffer, ne pas laisser se plaindre' (so SAMY BEY; bei BARBIER DE MEYNARD ‚ne pas laisser souffler un mot'). Zu erwähnen scheint mir auch das kasan-tatarische *‚pip pip dimäk'*, wörtlich *‚pip-pip* sagen' = ‚piepen' (bei BÁLINT, *kazáni-tatár nyelv tanulmányok, II, kaz.-tat. szótár*, S. 149).

Ob nun *demek* bei der Komposition mit schwer vokalisierten schallnachahmenden Elementen nach den Gesetzen der Vokalharmonie zu *damaq* wurde, oder ob wir *damaq* in ursprünglicherer Form[1] vor uns haben, möge dahingestellt bleiben. Mir scheint nämlich doch *danyšmaχ* ‚reden, sagen' des Azerbeidschanisch-Türkischen[2] — wenn wir z. B. an das refl.-rezipr. قونشمق *qo-n-u-š-maq* von *qo-maq* denken — viel eher zu einem *damaq* = *demek* zu passen, als zu osm.-türk. طانيمق *tanymak* ‚kennen' — also *danyšmaχ* = *da-nyšmaχ*, nicht = *dany-šmaχ*.

In genau derselben Weise, doch in weit größerem Umfange werden onomatopoetische Elemente im Mandschu verwendet. In seinem *Manuel de la langue Mandchoue* widmet C. DE HARLEZ diesen eigentümlichen Redeteilen der Sprache einen eigenen Ab-

[1] Zum schweren *a* gegenüber dem leichten *e* vgl. z. B. im Osmanischen *byčaq* ‚Messer' zu *bičmak* ‚schneiden' (einmal *y*, dann *i*).

[2] Vgl. ZENKER, s. v. ديمك, die Bemerkung ‚die erste Silbe — von ديمك — obwohl in der Schrift mit *Kesra* bezeichnet, wird immer *e* gesprochen', im Azerbeidschanischen sogar *damäk*'; zum Reflexivum vgl. auch طنمق *tynmak* ‚parler prononcer un mot' (Stamm etwa *ty* = *di* = *dé*).

schnitt — p. 70 und 71, livre III: *des onomatopées* — und unterscheidet von diesen vier Klassen, von denen die erste ‚*des bruits et des cris*' und die zweite ‚*des manières d'agir ou d'être*' bezeichnen, während die dritte und vierte immer von dem Zeitwort für ‚sagen', nämlich *sembi* begleitet sind, das entweder — bei der dritten — selber bloß in einer Partizipialform adverbiell einem anderen Verbum untergeordnet ist oder — bei der vierten — mit dem schallnachahmenden Lautgebilde zu einem Begriff verwachsen in übertragener Bedeutung gebraucht wird. Man betrachte z. B. *cor seme* eig. ‚*cor* sagend' = ‚rapidement', *fiyar fir seme* eig. *fiyar fir* sagend' = promptement, *hoo seme* eig. ‚*hoo* sagend' = ‚brillamment' einerseits, und anderseits *dardar sembi* eig. ‚*dar dar* sagen' = ‚trembler', *fur sembi* eig. ‚*fur* sagen' = ‚être en foule', *hir hir sembi* eig. ‚*hir hir* sagen' = ‚murmurer'.[1]

[1] Ähnliches kommt auch in den chamito-semitischen Sprachen vor, vgl. Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, II, S. 288, § 199 b.

Ein faijumisch-griechisches Evangelienfragment.

Von

Dr. Karl Wessely.

(Mit 1 Tafel.)

Das bilingue Pergamentblatt, das ich mit Erlaubnis des k. u. k. Direktors der Hofbibliothek Hofrat Professor Dr. Ritter von Karabacek publiziere, stammt aus dem ersten Faijumerfunde (akquiriert 1883, altes Inventar Nr. 8023). Es ist sehr schlecht erhalten, überall abgerissen: seine Höhe beträgt noch 16 cm, die Breite 12 cm, es war in Abständen von 0·8 cm wagrecht rastriert und in zwei Kolumnen (Abstand 1·1 cm) faijumisch-griechisch gegenüberstehend beschrieben; die Schrift ist auf der Rastrierungslinie. Aus dem Duktus derselben, gleichmäßig von derselben Hand bei beiden Sprachen, sowie aus den Fundindizien, wobei Schriftstücke vom 5.—7. Jahrhundert n. Chr. die Hauptmasse bildeten, ergibt sich die Schätzung des Alters auf saec. VI—VII. Es ergibt sich daraus die Wichtigkeit unserer vorliegenden Textprobe des faijumischen Matthaeus-Evangeliums; denn andere Handschriften der literarischen Denkmäler des faijumischen (baschmurischen) Dialekts sind jedenfalls jünger, ich verweise auf die Zusammenstellung in den Wiener Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse 153, 1 [Ein Sprachdenkmal des mittelägyptischen (baschmurischen) Dialekts, Wien 1908, S. 2 f.], wozu neuerdings hinzugekommen ist J. David fragments d'evangile selon S. Matthieu Revue Biblique 7 (1910) 80—92 mit Mt. 5, 46—6, 18; 14, 8—15, 4; 26, 13—15, 35—37. Der Text lautet:

Vorderseite: Matthaeus 15. 12—15 griechisch, 13. 14 faijumisch.

1	..ϵϹΚΑΝ]ΑΛΛΙ[ϹΟΗ	[ ]
	ϹΑΗ	[ ]
	[Ο]ΑϵΛΠΟΚΡΙΘ[ϵΙϹ	[ ]
	[ϵ]ΙΠϵΗΙΙ[Λ]ϹΛ	ΠϵΧϵ[ϥΧϵΤΦ]
5	ϕΥΤϵΙΛΗΙΟΥΚ	[ϭ]ΗΙΒΙ[ϵΤϵΜ
	ϵϕΥΤϵΥϹϵΗ	ΠϵΠΛ[ΙΦΤ
	ΟΠΠΡΝΟΥΟΟΥ	ϵΤϩΗΜ[ΠΗ
	ΡΑΗΙΟϹϵΚΡΙΖΦ	ΟΥΪΤ[Ο϶ϥϵϥ
	ΘΗϹϵΤΛΙΛΦϵ	ΠϵΠ[ΦΡϵΚ
10	ΤϵΛΥΤΟΥϹΤΥ	ΚϵΟ[Υ2ϵΗΧΛΥ
	ϕΛΟΙϵΙϹΗΟΔΗ	Μ[ΟΙΤ ΗΒϵΛ
	ΓΟΙ· ΤΥϕΛΟϹ	Λ[ϵΗϵ· ΟΥ
	ΑϵΤΥϕΛΟΗϵΛ	Βϵ[ΛΛϵΔϵϵϥ
	ΟΔΗΓΗΛΜΦΟ	Ϣ[ΛΗΧΙΜΟΙΤ
15	ΤϵΡΟΠΠϵϹΟΥΗ	2[ΗΤ̄ΠΗΟΥ
	ΤΛΙϵΙϹΒΟΘΥΗΟΗ	Β[ϵΛΛϵ ϹϵΗΛ2ϵ
	ΑΠΟΚΡΙΘϵΙϹΑϵ	ϵ[Υ2ΙϵΙΤ . . . .]
	ΛΥΤΦΟΠϵΤΡΟϹ	[ ]
	ϵΙΠϵΝϕΡΛϹΟΗ	[ ]
20	ϷΤΗΗΠΑΡΑ[ΒΟΛΗΗ]	

Die Zeilenenden von 5 : 9 zu 10 u; 12 u 14 u 15 zu 16 u; 18 sowie die am unteren Rande eingeschobene letzte Zeile 20 sind kleiner geschrieben; zu 7 zeigt die zahrale Abkürzung, aber nicht das folgende αὐρέσει. Z. 13 hat am Ende den das ι vertretenden oberen Horizontalstrich. Der neue Absatz mit ἀποκριθείς 17 ist durch die Paragraphos am Rande und den großen Anfangsbuchstaben gekennzeichnet.

Rückseite: Matthaeus 15. 17—19 faijumisch, fragmentiert griechisch.

1	[ ]	. . .]ϵΦΒ[. . . . .
	[ ]	. . Ī]ϵ2ΟΥΗϵ[Λ]Φ[Ϥ
	[ϵΙϹΤΗ]ΗΚΟΙ[ΧΙ	Μ]ΠΛΦΗ[Ι]ΦΛ[ΥΪ
	[ΛΗΧΦΡ]ϵΙΚΛΙϵΙϹ	2ΡΗΪΤΚΛΛΛ2[Η]
5	[ΛϕϵΔΡ]ΦΗΛϵ	ΛΥΦΘϵΒΛΛΗΛϵ[Τ
	[ΚΒΛΛΛϵΤ]ΛΙΤΛΔϵ	[Μ]ΗΛΥϵ[Π]Λϕϵ

	[ⲉⲕⲛⲟⲣⲉ]ⲩⲟⲙⲉ	ⲁⲣⲟⲛⲛⲁ|ⲁⲉⲉⲧ
	[ⲛⲁⲉⲕⲧⲟ]ⲩⲥⲧⲟ	ⲛⲛⲟⲩⲉⲃⲁⲁⲍⲏ
	[ⲙⲁⲧ]ⲟⲥⲉⲕ	ⲗⲱϥ[ⲉⲩ]ⲛⲛⲟⲩⲉ
10	[ⲧⲏⲥ ⲕⲁⲣ]ⲁⲓ	[ⲃⲁⲁⲍ]ⲙⲡⲍⲏⲧⲁⲩ
	[ⲁⲥ]	[ⲱⲛⲉ]ⲧⲙⲙⲉⲩ
	[ ]	ⲛⲉⲧⲥⲱϥⲙⲡⲛⲗⲱⲙⲏ
	[ⲕⲁ]ⲣ	ⲉⲃⲁⲗⲅⲁ[ⲣ]ⲍⲙⲡⲍⲏⲧ
	[ ]ⲁⲓ	ⲫⲁⲩⲓⲉⲃⲁⲗ[ⲏ]ⲭⲉ
15	[ⲗⲗⲟⲡⲥ]ⲙⲟⲓ	ⲛⲓⲙ[ⲉ]ⲟⲩⲓⲉⲧⲍⲁⲩ
	[ ]	ⲛⲓⲍⲟⲧⲉⲃⲏⲏⲙⲉⲧ
	[ ]	ⲛⲁⲓⲕ ⲛⲓⲡⲟⲣ
	[ ]	ⲛⲓⲗ ⲛⲓⲭⲓⲟⲩⲓ
		[ⲛⲓⲙⲉⲧ]ⲣⲏⲏⲛⲟⲩⲭ

Die entsprechenden Stellen der sahidischen und boheirischen Version sind folgende:

Mt. 15, 13 ⲛⲧⲟϥ ⲁⲉ ⲁϥⲟⲩⲱⲱ̄ⲃ ⲉϥⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛⲁⲩ ⲭⲉ
ⲛ̄ⲑⲟϥ ⲁⲉ ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛⲉⲭⲁϥ (ⲛⲱⲟⲩ) ⲭⲉ
ⲧⲱⲃⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲧⲟⲃϥ
ⲫⲱⲫⲏⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲉⲙⲡⲉ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉⲛ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ ⲃⲱⲟⲩ
ϥⲏⲁⲡⲱⲣ̄ⲕ 14 ⲗⲗⲱⲧⲏ ⲥⲁⲣⲟⲟⲩ ⲥⲉⲏⲭⲁⲩ-
ⲥⲉⲏⲁⲕⲟⲣⲭⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲧⲟⲩⲏⲟⲩⲏ ⲭⲁⲩ ⲥⲁⲏⲃⲁⲩ-
ⲙⲟⲉⲓⲧ ⲛ̄ⲃⲗⲗⲉ ⲛⲉ· ⲟⲩⲃ̄ⲗⲗⲉ ⲁⲉ ⲉϥⲱⲁⲏⲭⲓⲙⲟⲉⲓⲧ ⲥⲏⲧϥ
ⲙⲱⲓⲧ ⲙ̄ⲃⲉⲗⲗⲉ ⲛⲉ· ⲟⲩⲃⲉⲗⲗⲉ ⲅⲁⲣ ⲉϥⲉⲓⲙⲱⲓⲧ ⲥⲁⲭⲱϥ
ⲛ̄ⲟⲩⲃ̄ⲗⲗⲉ ⲥⲉⲏⲁⲍⲉ ⲉⲩⲍⲓⲉⲓⲧ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ
ⲛ̄ⲟⲩⲃⲉⲗⲗⲉ ⲱⲁⲩⲍⲉⲓ ⲉⲟⲩⲱⲱⲕ ⲙ̄ⲡⲃ̄

Dazu die Varianten des Sahidischen: ⲉⲧⲙⲡⲉ 111 6^1 19^1 — ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲉ 50 — ⲧⲱⲃϥ̄ 111 ⲧⲁⲃϥ̄ 19^1 — ⲛⲁⲡⲱⲣ̄ⲕ 13 6^1 — ⲛⲭⲁⲩⲙⲟⲉⲓⲧ 111 19^1 ⲍⲓⲉⲓⲧ] ⲍⲓⲧ ⲛ̄ ⲟⲩⲱⲧ 111 und des Boheirischen: ⲛⲱⲟⲩ nur in $D_{1\cdot 3}$ E — ⲍⲁⲏⲃⲁⲩⲙⲱⲓⲧ ⲙ̄ⲃⲉⲗⲗⲉ ⲛⲉ A C $D_{1\cdot 3\cdot 4}$ Δ F G_1^m Π Θ^* K L N; om. ⲃⲁⲩ B* (— ⲛ̄ⲃⲉⲗⲗ. A B): — ⲉⲃⲉⲗⲗⲉ ⲛⲉ D_3 — ⲃⲉⲗⲗⲉⲩⲛⲉ B Γ E_1 F_2^* ς; om. ⲛⲉ E_3 *O ⲍⲁⲛⲃⲉⲗⲗⲉⲩ ⲛ̄ⲃⲁⲩ-ⲙⲱⲓⲧ ⲉⲍⲁⲛⲃⲉⲗⲗⲉⲩ J (ⲙ̄ⲃ. F_3^* g_1^*) ⲛⲓⲃⲁⲩⲙⲱⲓⲧ . . . . ⲛⲉ E_3^*

WESSELY, Dr. Karl: Ein faijumisch-griechisches Evangelienfragment.

Verlag von **Alfred Hölder**,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften

ⲛⲥⲁⲩ . . . . ⲃⲉⲗⲗⲉⲩⲛⲉ θ* ⲛⲉⲟⲩⲃⲉⲗⲗⲉ] ⲛⲉⲙⲟⲩⲃⲉⲗⲗⲉ J — ⲉⲩⲥⲓⲙⲱⲧⲏ] ⲁⲩⲥⲓⲙ. C_1 J_2 ⲩⲥⲓⲙ. K — ⲱⲗⲁⲩϩⲉⲓ ⲉⲟⲩⲱϫⲕ ⲙ̄] om. J_2* ⲉⲟⲩⲱϫⲕ] ⲉⲩⲱϫⲕ D_2 K ⲛ̄ⲟⲩⲱϫⲕ L ⲡⲥⲛⲁⲩ D_1 E. —

Trotz des geringen Umfangs dieses Fragments läßt sich erkennen, daß der Dialekt selbständig zwischen dem Sahidischen und dem Boheirischen steht, ⲧⲱⲃ]ⲓ ⲛⲓⲃⲓ, ⲧ[ⲟⲥⲥⲩ] steht gegenüber ⲕⲉⲟ[ⲩ.

Matthaeus 16. 17 sahidisch ⲙⲏ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲉⲓ ⲁⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲕⲁ
boheirisch ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉⲧⲉⲛⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲛ̄ϫⲁⲓ

ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲧⲁⲡⲣⲟ ⲉⲱⲗⲩⲃⲱⲕ
ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲱⲗⲩⲱⲉ ⲉⲃⲟⲩⲛ ⲉⲣⲱϥ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲓ ⲱⲗⲩⲱⲉ ⲛⲱⲟⲩ
ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲑⲏ ⲛ̄ⲥⲉⲧⲁⲩⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲙ ⲡⲙⲁⲛ̄ⲣ̄ⲙⲏ 18 ⲛⲉⲧⲛⲏⲩ
ⲉ⸗ⲛⲉϫⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̄ⲧⲟⲩϩⲓⲧⲟⲩ ⲉⲛⲓⲙⲁⲛ̄ϩⲉⲙⲥⲓ ⲛⲏ
ⲁⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲛ ⲧⲧⲁⲡⲣⲟ ⲉⲩⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲙ ⲡϩⲏⲧ
ⲁⲉ ⲉⲑⲏⲏⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗⲥⲉⲛ ⲣⲱϥ ⲁⲩⲛⲏⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗⲥⲉⲛ ⲡϩⲏⲧ
ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧ̄ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲉⲧⲥⲱⲱϥ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ 19 ⲉⲩⲛⲏⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲙ
ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲧⲥⲱϥ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲓ ⲉⲱⲗⲩⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲃⲟⲗⲥⲉⲛ
ⲡϩⲏⲧ ⲛ̄ⲑⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲕⲙⲉⲕ ⲉⲑⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲱⲧⲃ ⲙⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲉⲓⲕ
ⲡϩⲏⲧ ⲛ̄ϫⲉ ⲛⲓⲙⲟⲕⲙⲉⲕ ⲉⲧϩⲱⲟⲩ ⲛⲓⲥⲱⲧⲃ ⲛⲓⲙⲉⲧⲛⲱⲟⲓⲕ
ⲙ̄ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ ⲛ̄ϫⲓⲟⲩⲉ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩϫ ⲛ̄ⲟⲩⲁ
ⲛⲡⲟⲣⲛⲓⲁ ⲛⲓⲥⲓⲟⲩⲓ ⲛⲓⲙⲉⲧⲙⲉⲟⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩϫ ⲛⲓϫⲉⲟⲩⲁ

Varianten des Sahidischen: ⲱⲗⲁⲩⲃⲱⲕ 111 — ⲧⲁⲟⲩⲟϥ 111 ⲧⲁⲩⲟⲟⲩ 71 ⲙⲁⲛ̄ⲉⲣⲙⲏ 111 — ⲙⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ 71 73 111; des Boheirischen: ⲉⲱⲗⲩⲱⲉ ⲛⲱⲟⲩ $D_{1\cdot 2}$ Δ E — ⲱⲉ ⲉⲃⲟⲩⲛ J — ⲛ̄ⲧⲟⲩ-ϩⲓⲧⲟⲩ] ⲱⲗⲁⲩϩⲓⲧⲟⲩ F — ⲛⲟⲩⲙⲁⲛ̄ϩⲉⲙⲥⲓ D_4 ⲡⲓⲙ. K — 18 ⲉⲩⲛⲏⲟⲩ Γ K N Hunter. 26 — ⲡϩⲏⲧ Γ J Hunter. 26 — ⲛⲉⲑⲏⲁⲥⲱϥ ϛ θ* J L — ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲓ O — 19 ⲉⲧⲁⲩⲓ E O (om. ⲅⲁⲣ ϛ J L Hunter. 26) — ⲛⲉⲧⲛⲱⲓⲕ H θ* N ⲛⲓⲱⲓⲕ O — ⲙⲉⲑⲙⲉⲟⲣⲉ F_2* om. ⲙⲉⲧ E_1* H θ* N O.

Auch hier sind genug Kriterien der Selbständigkeit des Faijumischen, wie die Verwendung von ⲕⲗⲗⲁϩ[ⲏ, das Lehnwort ⲡⲁⲫⲉⲁ-ⲣⲟⲛ (lies -ⲱⲛ), wozu weder das Sahidische noch das Boheirische

anklingt, wie auch in der Textgestaltung 15. 17 ΛΥΦ ϬΒΛΛ (lies ϬΒΛΛ2$\overline{\text{Η}}$ Π) ΜΛ ϵΤ[Μ]ΜΑΥ ‚und von dort hinweg'.

Dieses so alte Sprachdenkmal zeigt nun all die Eigentümlichkeiten des Faijumischen, die bisher beobachtet worden sind. Was die Behandlung von ϸ betrifft, so lesen wir neben ΛΦΜΠ, ΛΦϤ, wo die Vertretung durch ϧ erscheint, doch wieder ΝΙΜϵΤ]ϸΗ, geradeso wie im Johannes-Fragment ΜϵΤΜϵΤϸΗ und in Korinther 13. 2 ΜϵΤϸΗ (vgl. H. Asmus, Über Fragmente in mittelägyptischem Dialekt, Göttingen 1904, S. 8). Das charakteristische 2ΛΥ' ist belegt aus Jes. Mt. Mc. Joh.; vgl. Asmus p. 18: 2ϸΗΙ Asmus p. 22;]ΤΜΜϵΥ' Asmus p. 20 neben Μ]ΜΑΥ'; bekannt ist der Wechsel Ο : ϧ.

Die Bedeutung unseres, wenn auch kleinen Fragments besteht also darin, daß wir dadurch urkundlich in die Lage gesetzt sind, die Existenz der faijumischen Version mit all ihren dialektischen Eigentümlichkeiten bis in das 6.—7. Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgen und nachweisen zu können.

Die Abhandlung ‚Gegen die Bilderstürmer' von Vrthanes Kherthol.

Aus dem Armenischen übersetzt
von
P. Polykarp Samuel,
Mitglied der Mechitharisten-Kongregation in Wien.

Vorbemerkung.

Der Verfasser der unten mitgeteilten Abhandlung, Vrthanes Kherthol, lebte gegen Ende des 6. und am Anfange des 7. Jahrhunderts. Er stammte aus dem Fürstenhause der Bagraditen und war wahrscheinlich aus Dovin gebürtig; sein Vater hieß Khcik und seine zwei Brüder, Smbat und Gig, bekleideten im Dienste der persischen Staatsverwaltung höhere Würden. Der erstere war Marspan (Markgraf) von Hyrkanien[1] († 616/17) und der zweite Fürst des Distriktes Daštakaran.[2] Nur soviel und nicht mehr können wir über die Familie und seine Eltern, welche im Jahre 607 noch am Leben waren,[3] erfahren. Sein Geburtsjahr läßt sich nicht genau feststellen.

Den ersten Unterricht genoß Vrthanes in der Stadt Dovin. Nach dem Berichte des Uchtanes befand sich diese Schule, in welcher

---

[1] Auch Gurgân genannt.

[2] *Das Buch der Briefe*, Tiflis 1901, S. 170.

[3] Noch bis 1910 waren diesbezüglich keine sicheren Nachrichten da; alles, was wir von diesem Schriftsteller wissen, verdanken wir P. Nerses Akinian, dessen zwei Artikel in der *Handes Amsorya* (Monatsschrift der Wiener Mechitharisten, 1910, S. 8—11, 37—46 etc.) wir uns zur Richtschnur auf diesem Gebiete nehmen wollen; sein Hauptverdienst ist eine Biographie des betreffenden Schriftstellers nebst einem Verzeichnisse seiner Werke.

er manchen Zweig der Wissenschaft mit schnellem Geiste durcheilte, im Hause des Katholikos selbst. Eben dieses eifrige Studium setzte er später auch auf byzantinischem Boden fort, was für ihn leicht war, weil er ja von Kindheit die griechische Sprache beherrschte.[1]

Der damalige Katholikos von Dovin, Moses (574—604), ein gutgesinnter und sachverständiger Mann, hatte Vrthanes lieb und stand in freundschaftlichen Beziehungen zu ihm; auf seinen Wunsch widmete sich Vrthanes dem geistlichen Stande. Ungefähr um 591 wurde er zum Priester geweiht und erwarb bald darauf das Doktorat. Nach dem Tode des Katholikos wurde er zum Vikar bestellt, welches Amt er drei Jahre lang führte. Um diese Zeit begann der Prozeß des Bischofs von Curtav, Moses. Weil Vrthanes sich für fähig hielt, dem Rechte zum Sieg zu verhelfen, so nahm er freiwillig an dem Prozeße teil[2] und trat auf diese Weise in einen regen Briefwechsel mit dem erwähnten Moses, Kyrion, Petrus und mit der Kirche von Curtav. Obwohl alle seine Bemühungen am Ende resultatlos blieben, so zeigte es sich doch ein für allemal, daß er fähig war, in solchen wichtigen Sachen mitzureden.

Die Zeitgenossen des Vrthanes geben ihm die Namen Kherthol[3] und Vardapet.[4] Unter anderen läßt ihn der ihm beigelegte Titel Šarsalar[5] (Teranc nuirak) als eine hochgestellte Persönlichkeit erscheinen.

Vrthanes hätte ein tüchtiger Verteidiger der Interessen der Kirche sein können, hätte er sich in seinem bisweilen unbesonnenen Eifer, sie um jeden Preis verteidigen zu wollen, gemäßigt. Sein Briefwechsel mit

---

[1] Vgl. *Das Buch der Briefe* S. 116.

[2] Siehe Näheres bei AKINIAN: *Kyrion, Katholikos von Georgien*, d. h. die Geschichte der Beziehungen der Armenier zu der Georgischen Kirche, *Handes Amsorya*, 1907, 1908, 1909.

[3] Kherthol heißt armenisch soviel als Philosoph, Gelehrter.

[4] D. h. Doktor.

[5] Šarsalar stammt von dem persischen Sar-salar; der armenische Teranc nuirak (մեծապատիւ տէրութիւն) scheint die Übersetzung davon zu sein (vgl. J. TIMAKIAN, H. A. 1912, S. 425).

Sormen zeigt ihn als einen der heftigsten Gegner der Griechen.[1] Er hat eine außerordentlich bedeutende Rolle gespielt bei der Trennung der Georgier von Armenien. Übrigens darf man nicht außer acht lassen, daß er auch bei der Wahl des Katholikos (607) großes Ansehen genossen und dabei als maßgebender Faktor mitgewirkt hat. Als die Wahlbewegung zu Ende war und Abraham (607—610) zum Patriarchen gewählt wurde, verweilte er in Dovin noch eine Zeitlang als Sekretär, um dem bereits schon betagten Katholikos seine Amtsführung zu erleichtern. Gleichwie sein Geburtsjahr, läßt sich auch sein Todesjahr nicht genau angeben, es ist jedoch außer Zweifel, daß er um 617 noch lebte. — Soviel in gedrängter Kürze über seine Biographie.

Ein Mann, der ein so stark bewegtes Leben im Dienste der Kirche und des Staates geführt hat, muß ja doch zu seiner Zeit vieles geleistet haben: das wird niemand in Abrede stellen können; trotzdem haben wir heute von seinen Werken nur eine unvollkommene Kenntnis, weil das meiste entweder gänzlich verloren gegangen oder uns unter fremden Namen überliefert ist. Außer den ihm zugeschriebenen Briefen, deren Anzahl etwa 8 ist, hat er noch zwei Abhandlungen hinterlassen; die Übersetzungen der ‚Schrift zum Erweis der Apost. Verkündigung' und des Werkes ‚Gegen die Häretiker' des Irenäus aber werden ihm mit Unrecht zugeschrieben (Akinian).

Die eine Abhandlung trägt den Titel: ‚Die Geschichte des Aufbaues der Martyrkapelle der Rypsimien von Katholikos Komitas', die andere den Titel: ‚Das Gespräch gegen die Bilderstürmer'. Die letztere ist im wesentlichen eine Erörterung oder vielmehr eine Apologie äußerst gediegenen Inhaltes; sie ist interessant nicht bloß in kirchengeschichtlicher, sondern auch in kunsthistorischer Hinsicht, insofern sie für die armenische Miniatur-

[1] *Das Buch der Briefe* S. 108—109, wo Vrthanes einmütig mit anderen Regenten einen Brief durch sein beigedrücktes Siegel beglaubigt, welcher einen Widerruf der Lehre der Kalzedoniten und die Annahme des Monophysitismus enthält.

malerei wertvolle Angaben enthält.[1] Kirchengeschichtlich ist sie insofern interessant, weil der Verfasser schon in einer so frühen Zeit die einzig richtige Auffassung von der Bilderverehrung den Bilderstürmern vor Augen führt und dieselbe mit Zitaten aus Chrysostomus, Severianus, Eusebius und Gregor Illuminator[2] bekräftigt.

An dieser Stelle ist eine Frage zu lösen, nämlich die der Authentizität dieser Abhandlung; die Art und Weise, wie der Verfasser seine ganze Beredsamkeit aufbietet, die Ikonomaken zu bekämpfen, hat manche Gelehrte zu der Ansicht verleitet, entweder die Frage beiseite zu lassen oder zu sagen, daß diese Schrift nicht von ihm stamme. Dr. J. Dashian, *Katalog* S. 1157 äußert sich dahin: ‚Diese Abhandlung gehört nicht Vrthanes Kherthol, sondern sie ist vielmehr ein Werk späterer Zeit.' Dr. J. Strzygowski spricht ihm in seinem Werke *Das Etschmiadzin Evangeliar* S. 77 diese Abhandlung ebenfalls ab: ‚An diesen (Vrthanes) kann, glaube ich, schon deshalb nicht gedacht werden, weil das Gespräch offenbar durch den Ikonoklasmus angeregt ist, daher frühestens um die Mitte des 8. Jahrhunderts entstanden sein kann.' Diese Meinung scheint aber unhaltbar zu sein. Infolgedessen kommt es nun in erster Linie darauf an, nachzuweisen, daß gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Armenien eine krampfhafte Bewegung im Werke war, welche nachher im 8. Jahrhundert (726) in das sogenannte organisierte Bilderstürmertum übergehen sollte. Für diese unsere Meinung spricht schon die folgende Stelle bei Vardapet Johann (*Mayragomeçi*, zur 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts) an David, Bischof von Metzgolmank. Diese, fast möchte ich sagen, ausschlaggebende Stelle gibt uns der armenische Historiker M. Kalankatuaci, I. 46, S. 401—405, sie lautet: ‚David, Bischof von Metzgolmank (nach 610) hörte von den Gegenden Armeniens, daß manche die

[1] Dashian, *Katalog der Arm. Handschr.* S. 31.

[2] Das Gebet von Gregor bei Agathangelus S. 331 = Ed. Venedig. Diese Stelle wird auch von dem Patriarchen Nikephorus (806—815) in seiner Erörterung gegen Eusebius benutzt. J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrum*, t. I, Parisiis, 1852, pp. 499—502.

Bilder nicht verehren, sowie auch nicht taufen wollen . . . indem sie meinten, daß das Priestertum schon von der Welt weggeschafft sei; da bat er Johann Vardapet um Aufschluß hierüber; und dieser schrieb ihm folgendermaßen: „Jene Sekte erschien erst nach den Aposteln, und der Ikonoklasmus tauchte zum erstenmale in Rom auf, weswegen auch das große Konzil von Cäsarea einberufen wurde. Da faßte man den Beschluß, die Gotteshäuser zu bemalen; die Maler aber überhoben sich selbst und dünkten sich ausgezeichneter zu sein, als die übrigen kirchlichen Künstler und sagten: Unsere Kunst ist Licht, weil sie in gleicher Weise sowohl die Alten als die Jungen lesen können, die Heilige Schrift aber nur wenige. Hierauf wurde das Konzil unterbrochen, alsbald aber wiederum zusammenberufen; als man in diesem Konzil die Sache näher untersuchte, entschuldigte man die Abschreiber, die Leser und die Ausleger und gab ihnen den Vorzug. Und schon von jener Zeit an bis zur Zeit des Moses, Bischofs von Armenien, ist dieses Schisma nicht mehr aufgetreten. Als sich aber das armenische Patriarchat spaltete, da entstand ein heftiger Streit zwischen Moses und Theodorus, Bischof von Karana, den man mit dem Namen ‚Hauptphilosoph' bezeichnete; und die Othodoxen beschimpften das ganze Religionswesen der Griechen (Text: Römer).

Dann aber fingen ein gewisser Priester mit Namen Jesu, ferner Thaddäus und Gregor, welche zur Partei des Moses gehörten, . . . an zu lehren: Daß man die Bilder, mit denen die Kirchen bemalt sind, abwischen und mit den weltlichen Priestern kein Verhältnis pflegen soll. Da geriet die ganze Provinz in Verwirrung und das Gerücht drang bis zu den Ohren des Bischofs Moses, welcher sofort ein Schreiben erließ, daß sie wieder zurückkehren sollten. Jene aber lehnten sich gegen ihn auf und zogen nach ihrer Provinz Arzacharan, um daselbst eine Unterkunft zu suchen. Und zu der Frage des Patriarchen an seine Gelehrten nach der Ursache dieses Benehmens führten sie nur die griechische (T: römische) Sekte als Grund hievon an; dann schrieben sie einen Brief, daß niemand die Gemälde, die in den Kirchen sind, geringschätzig behandeln dürfe . . .

Dann aber ließ der Herr von Gardmana die drei gefangen nehmen und gefesselt nach Armenien führen; als jene vor uns erschienen, da fragten wir sie, aus welchem Grunde sie das Bild des menschgewordenen Gottes nicht annehmen wollten. Darauf antworteten sie: Es ist außerhalb der Gebote, und es ist Sache der Heiden, welche allen Geschöpfen göttliche Ehrerbietung bezeugen; wir huldigen deshalb nicht den Bildern, weil wir nirgends in der Heiligen Schrift eine solche Vorschrift vorfinden. Hierauf beriefen wir uns auf das Kolorit in dem Zelte, auf verschiedene Skulpturen des salomonischen Tempels, welche auch in unseren Kirchen bemalt sind. Indem wir dies und dergleichen mehr sagten, haben wir sie auf den rechten Weg gewiesen.'

Aus diesem Zitate ergibt sich nun folgendes: Wenn auch der Ikonoklasmus in seiner ausgesprochenen Form erst um die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts (ca. 726) auftrat, war er nichtsdestoweniger schon frühzeitig (4. Jahrh.) auf dem Boden von Syrien und Armenien, gleichviel ob unter dem Namen Paulikianismus (eine Art Manichäismus) oder unter dem des Barbarischen[1] Nestorianismus, aufgetreten. CH. DIEHL äußert sich in seinem neuesten Werke ‚*Manuel d'art byzantin*' (Paris 1910, S. 335) dahin: ‚Assuré-

[1] Dieses von den armenischen Schriftstellern des 6. Jahrhunderts vielfach erwähnte Epithet (*խուժադից*) scheint ihren Ursprung von dem gleichlautenden Kontinent zu haben, welcher ursprünglich der Wohnsitz dieser nomadisierenden Sekte gewesen ist. Was den Namen Nestorianismus anbelangt, so haben die armenischen Schriftsteller damit nichts anders als den ausgesprochenen Manichäismus bezeichnen wollen. J. OZNEC'I (718—31) liefert uns in dieser Hinsicht einen gut begründeten Beleg in seiner berühmten ‚Erörterung gegen die Paulikianer', wo diese zwei Namen kurzweg identifiziert sind. Es könnte ferner hier in Betracht kommen die Ähnlichkeit dieser Art Nestorianismus mit dem erwähnten Paulikianismus, welche, wie mir scheint, eine bedeutende ist. Nach meiner Meinung ist diese auffallende Ähnlichkeit dahin zu deuten, daß beide Sekten wahrscheinlich anfangs einen gemeinsamen Ursprung sein dürften; zum Beweis dessen mag dienen die Zitation von Nerses Aštarakec'i aus dem sogenannten Briefe: *Պ[ետրոս] Աղեքսանդրեայ հայոց աշխարհին և Հնդկաց Հայոց կաթողիկոսին Հաւանութիւն* (Übereinstimmung Armeniens durch den Katholikos der Armenier, Nerses etc.): ‚Und sie (d. h. Nestorianer) verführten Männer und Frauen unter dem einfältigen Volke, zu empfangen die Eucharistie von ihren Händen, wie wenn sie das Bekenntnis der Paulikianer hätten.' Vgl. *Das Buch der Briefe*, S. 73.

ment, ce n'étaient là que des protestations isolées. Mais elles attestaient un état d'âme obscur, une sourde hostilité qui, surtout en Orient, persistait contre les images. Tandis que la Grèce, toujours éprise de beauté plastique, acceptait volontiers dans l'art chrétien la représentation de la figure humaine, l'Asie au contraire gardait franchement les vieilles répugnances sémitiques contre l'idolâtrie. C'est en Syrie, plus que partout ailleurs, que se manifestèrent les passions iconoclastes. Au vi^e^ siècle, Antioche était le théâtre d'une véritable émeute dirigée contre le culte des images . . .' Diese Meinung wird auch von den gleichzeitigen Kirchenvätern[1] und Konzilien vielfach vertreten; das Konzil von Elvirah (306) befahl, daß man die Kirchen nicht bemalen dürfe, ‚damit nicht der Gegenstand unseres Glaubens an den Mauern ausgestellt sei'. Soviel für das hohe Alter einer wenigstens bilderstürmerisch gesinnten Sekte in Asien; um aber dem bisher Gesagten noch näher zu rücken, wollen wir in der armenischen Nationalgeschichte nachschlagen.

Nach dem Berichte der Zeitgeschichte wurden die Vorläufer des Bilderstürmertums, bzw. die sogenannten Barbarischen Nestorianer nach und nach anmaßender und schon um die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts hatten sie in Dovin festen Fuß gefaßt, zumal sie unter anderem auch der armenischen Sprache kundig waren.[2]

Die ernsten Bemühungen von Nerses (II) Aštarakeci (548—57) — und nicht bloß von ihm, sondern von allen Gelehrten[3] jener Zeit —

---

[1] C. Diehl, pp. 334, wo der Verfasser sich auf das strenge Benehmen des Epiphanius von Cypern († 403) gegen das Christusbild beruft, welches in einer Kirche von Palestina aufgehängt war.

[2] Vgl. Phabrec; S. 94. Übrigens sehr charakterisierend sind an dieser Stelle die Worte von Nerses Aštarakeci (*Das Buch der Briefe*, S. 72): ՚Յաղագս Ա[ստուած]պ բերելոցն ի հայս [ուսուցչաց], յորոց սակաւք ևս [ապ]ր[ե]ին ի մեզ[ա]ն ժամանակս, [ո]ր[ք] [ա]ռ[ա]քելական [կ]ար[գ] [ի]ն[ք]եան [ա]ռ[ա]քելական [կ]ար[գ] [ա]ռ[ա]քելական [ա]ռ[ա]քելական [կ]ար[գ] [ա]ռ[ա]քելական. Diese Zitation orientiert uns nebenbei über den Zeitraum, in welchem diese Sekte in Armenien einbrach.

[3] ‚Sie (die Derzeitigen Gelehrten) schrieben hierauf Briefe, daß niemand die Bilder, die in den Kirchen sind, verachten dürfe.' Kalemkiarac, *Die Geschichte der Armenier*, I. S. 404.

gingen dahin, diese Sekte auf armenischem Boden auszurotten, was jedoch dem Katholikos Nerses nur in gewissem, spärlichem Maße gelang: sie gewann daher schon Ende des 6. Jahrhunderts gleichsam Oberhand in Armenien, in welcher Zeit auch, gemäß den authentischen Angaben der Historiker Samuel und Kirakos, allerhand Schriften ihrer Religion ins Armenische übersetzt wurden. Der letztere schreibt S. 29 wie folgt: ‚Im 10. Jahre des Herrn Abraham (= 580) drangen in Armenien einige Syrier, beredt und mächtig im Worte, vor, um die Sekte des Nestorius unter uns zu propagieren, aber mit dem Bann belegt,[1] wurden sie ausgewiesen; einige nur stimmten ihnen bei, indem sie ihre Irrlehren übersetzten.'

Die Abfassungszeit dieser Schrift fällt nun ungefähr zwischen die Jahre 574—604; gerade um diese Zeit wütete unter der Anführung des ‚lasterhaften Thaddäus und Jesai sowie deren Gefährten' das Bilderstürmertum schrecklich in Armenien.

Der einzige Text, auf den wir vorläufig angewiesen sind, ist die bekannte Ausgabe von Sahakian, welcher diese Abhandlung seinem Buche *‚Über die Fürbitte der Heiligen und die Verehrung ihrer Reliquien und Bilder'* beigefügt hat;[2] sie ist mehrfach entstellt und manchmal so zweideutig, daß man wiederholt zu Vermutungen greifen muß.

Was meine Übersetzung anbelangt, ist sie so ausgeführt, daß sie auch denjenigen verständlich bleibt, welche des Klassisch-Armenischen unkundig sind; mußte ich mich auch zu diesem Zwecke von einer wörtlichen Übersetzung fernhalten, so soll damit doch keineswegs gesagt werden, daß ich dabei gänzlich von der Ausdrucksweise des Originals abgesehen habe; im Gegenteil, mehrere Stellen werden hinlänglich bezeugen, daß ich das Original beständig vor Augen gehabt habe.

[1] Das Formular von der Exkommunikation dieser Sekte findet man in dem *Buche der Briefe* S. 76—77.

[2] Auch unsere Bibliothek besitzt davon eine Handschrift (Nr. 44 aus dem 15. Jahrhundert); sie ist, verglichen mit der obigen Ausgabe, an auffälligen Varianten ziemlich reich; diese Varianten werden in folgenden in den Anmerkungen angegeben werden. Unsere Handschrift will ich einfach mit *B* und den Text des Sahakian mit *A* bezeichnen.

Außerdem ist zu beachten: der Verfasser gab die Zitate, sei es aus der Bibel oder anderswoher, nie genau an. Ich werde es mir daher angelegen sein lassen, alle diese Zitate richtig zu stellen, obwohl sie sich nicht immer wörtlich vergleichen lassen.

Mit dieser unserer Übersetzung hoffen wir denjenigen einen Dienst erwiesen zu haben, denen der Text dieser interessanten Schrift unzugänglich ist. Jene Fragmente, die wegen ihrer besonderen Beziehung zur armenischen Miniaturmalerei in dem Werke *‚Das Etschmiadzin Evangeliar'* übersetzt worden sind, werden wir im wesentlichen unverändert beibehalten.

‚Gegen die Bilderstürmer' von Vrthanes Kherthol.

Mit dem belebenden Lichte prangen alle Geschöpfe, und Himmel und Erde frohlocken erglänzend in ihren Strahlen; denn das Licht der Wahrheit hat den Erdkreis erleuchtet. Es verscheuchte den finsteren Nebel von den verdunkelten, verhärteten Herzen und da füllte sich die Erde mit der gottkundigen Lehre. Die Gedankenführer verworrener Ansichten aber, welche in stockfinsterer Nacht blindlings umhertappen, sie verführen die Herzen der Unschuldigen mit phantastischen Worten und bringen so Spaltung in die Kirche. Sie meinen, man solle nicht die Kirchen mit Gemälden und Bildern bemalen; und führen von dem alten Testamente Zeugnisse herbei, die bezüglich der Idolatrie der Heiden gesagt waren, und gerade in dieser Hinsicht machten die Propheten ihnen Vorwürfe; unser Kultus aber, den wir Christus und seinen Auserwählten bezeugen, läßt sich mit dem ihrigen keineswegs vergleichen; und dies beweisen wir nicht etwa mit Worten, die an sich wahr und richtig sind, sondern vielmehr mit Zeugnissen der Heiligen Schrift; und wir werden nichts anderes tun, als den Verkündern der Gebote nachsprechen.

Denn[1] auf Gottes Befehl war es Moses, der zuerst in dem Zelte die Bildergestalten gemacht hat, nämlich ein Paar goldene Cherubim

[1] Teroyenz erwähnt, daß der Etschmiadziner Text dieser Abhandlung (vgl. Georg. Katalog d. Handschr. zu Etsch. Nr. 102) erst hier beginnt.

in getriebener Arbeit in Menschengestalt mit Flügeln über der Sühnstätte, aus welcher der Herr der Herren sprach, von welcher selbst der Apostel bezeugt: ‚Die Cherubim der Herrlichkeit, sagt er, überschatteten die Sühnstätte, indem sie die Flügel ausbreiteten';[1] und das ist ein Vorbild eines höheren Mysteriums. Ebenso den Vorhang, den der Herr in bunter Farbe und Bildern auszumalen befahl, stattete er in mannigfaltig gestickter Arbeit aus, d. h. in Blau und Purpur, Scharlach und gezwirntem Byssus. War die bunte Stickerei des Vorhanges nicht etwa malerisch und waren die Cherubim des Vorhanges nicht etwa Figuren? Ebenfalls machte Salomon Cherubim im Tempel aus Zypressenholz und überzog sie mit Gold, und nicht nur die Cherubim, die in dem Spruchorte waren, sondern auch an den Wänden und Türen und Schwellen ringsum brachte er Cherubim und Palmen und allerlei Zieraten an. Und Gott verachtete es nicht, sondern vielmehr nannte denselben ‚Tempel seines Namens'. Der gottbegeisterte Prophet spricht folgendermaßen von jenem Gesicht, das er sah, nicht etwa wie die übrigen Propheten und Orakel, sondern mit gottschauender Voraussehung sprach er: ‚Und der Herr führte mich auf einen hohen Berg hinauf; und er führte mich hinein, ich sah dort einen Tempel und siehe, da war ein Mann, schrecklich und wunderbar, und Blitze zuckten von ihm wie von einem Erze und er beaufsichtigte die Tür und hatte eine leinene Maßschnur und einen Maßstab in seiner Hand; und er sprach zu mir: Menschensohn, schaue und bedenke alles, was sich da findet, weil ich, um es dir zu zeigen, hieher gekommen bin;[2] und ich sah den Tempel ringsum bemalt, innen und außen, mit Cherubim und Palmen vom Boden bis zu den oberen Räumen; und nicht bloß der Tempel war bemalt, sondern auch die Gemächer, die Türe und der Tisch; die Cherubim von menschlicher Gestalt waren alle zu zweien, und je eine Palme zwischen Cherub und Cherub;[3] was ein Zeichen großen Wunders ist.

---

[1] Hebr. 7, 5.

[2] Vgl. Ezech. 12, 3, 4.

[3] Vgl. Ibid. 41, 17, 18.

Nun, was hast du da zu sagen, o mit Geistesschwäche behafteter Mensch, nachdem ich gesagt habe, daß die von Moses und Salomon gemachten Cherubim bloß Gebilde von Menschenhänden waren; und das nennst du etwa erfinden,[1] was Gott selbst vorgezeigt hat? Jetzt ist es nun außer Zweifel, daß die Alten auch Bilder zur Anbetung der Herrlichkeit der Gottheit hatten; soviel aus dem alten Testamente. In dem neuen Testamente sagt Paulus zu den Athenern: ‚Als ich an euren Götterbildern vorüberging und sie betrachtete, fand ich einen Altar, auf dem geschrieben stand: Einem unbekannten Gott. Was ihr nun verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch![2] War der Altar etwa Gott selbst? Daß sie ihn aber unter dem Namen Gottes verehrten, davon hat selbst Paulus Zeugnis gegeben; und wir sind nicht jener Ansicht, daß das Bild und die Gemälde wahrhaftig Gott seien, sondern wir malen sie nur in seinem Namen, gemäß dem erschienenen Vorbild; Isaias verkündete die Geburt und Jeremias seinen Umgang mit den Menschen und Daniel seine Leiden und sein Begräbnis und Ezechiel und Oseas die Auferstehung, und Daniel und Zacharias die zweite Ankunft, und Nahum und Malachias das letzte Gericht. Denn sie verkündeten uns mit Gleichnissen, und die einen sind bereits schon in Erfüllung gegangen und die anderen werden noch erfüllt werden; und wir stellen im Bilde dar, was in der Schrift da ist, und die Schrift ist Tinte und zugleich Motiv für unsere Bilder.

Auch bei den Kirchenvätern sind diesbezüglich manche Erwähnungen zu finden; Johann, Bischof von Konstantinopel, in seiner Rede an die Getauften[3] sagt: ‚Wie z. B. die ehernen Standbilder der Könige leblos und unbeseelt sind, unbeseelt nicht etwa als Kupfer, sondern insofern es das Bild des Königs ist', also sollst du verstehen, du Häretiker. Ferner in der Homilie, worin er die Achtung der

---

[1] B liest richtiger ꝑbꝛ ʃuɯlɯꝑbꝑbɦu, was nennst du das? anstatt ꝑbꝑbꝛ ʃuɯlɯꝑbꝑbɦu:

[2] Apost. Gesch. 17, 23.

[3] Diese Zitation deutet auf den armenischen Text, dessen Überschrift eigentlich so lautet: Կա յաւուրսդ պահոց սաղմոսք յաւուրսդ [illegible] (vgl. Joh. Chrys. Komment. in Epist. Pauli, II 344—45. Ed. Venezia 1862).

göttlichen Gesetze behandelt, sagt er:[1] ‚Sehet ihr es nicht in den königlichen Bildern: oben steht das Bild und trägt den Namen des Königs, unten aber am Postamente sind seine Heldentaten geschrieben; dasselbe kann man auch an den Fellen bemerken; die königliche Figur ist darauf geprägt und darunter seine Ruhmestaten und Siege.' Oder was wirst du sagen vom Christusbilde, welches der fromme und getreue Diener Abgar abgemalt hat von Angesicht zu Angesicht; von welchem die Überlieferung sagt, daß es in der großen Kirche von Urha aufbewahrt sei.

Auch der Bischof Severianus sagt:[2] ‚Wie z. B. wenn der König abwesend ist, dann ersetzt ihn sein Bild und die Archonten beten es an und unterlassen es nicht, die Monatsfeste zu begehen, die Oberhäupter und die Plebejer gehen ihm huldigend entgegen, nicht etwa um des Holzes willen, sondern wegen des Königsbildnisses: sie sehen nicht auf die Natur der Dinge, sondern auf das, was schriftlich da ist; und wenn eines Königs Bild so erhaben ist, um wieviel mehr das Bild des unsterblichen Königs?' In diesem Sinne sollst du meine Worte hinnehmen, denn auch sie sind wie die der Kirchenlehrer;[3] und willst du die Schriften dieser erlernen: sie lehren dich dasselbe. Das nämliche gilt von dem hl. Gregor Illuminator der Armenier, welcher in seinem Gebete sagt: ‚Anstatt der hölzernen Götzen errichtete er sein Kreuz inmitten des Weltalls; und weil einmal die Menschen gewöhnt waren, die leblosen Bilder der Verstorbenen anzubeten, so wurde er selbst ein totes Bild: Er starb am Kreuze, damit man dasselbe und das daran geschlagene menschenähnliche Bild gläubig verehre, um damit die Kreuzmachenden und Kreuzliebenden sowie die Kreuzanbeter seinem göttlichen Bilde zu unterwerfen.[4]

Nun aber, wenn ihr unseren Worten keinen Glauben schenkt, dann sollt ihr die Schrift untersuchen und sie richtig auffassen: aber

---

[1] B. fehlt: ‚worin er ..... behandelt, sagt'.

[2] Es war mir unmöglich diese Zitation in der armenischen Übersetzung zu finden.

[3] Text: Denn auch sie sind Kirchenlehrer. [4] Agath. Ed. Venet. S. 71.

ihr steht ja himmelweit entfernt von der Schrift; es sind noch manche Beweise aus der Heiligen Schrift; weil denen, die vernünftig sind,[1] alles leicht zu begreifen ist; denn die Ohren sind zum Hören und der Geist, um zu fassen, und die Augen des Körpers sind blind ohne die des Geistes. Aber das Merkwürdige dabei ist, daß ihr, indem ihr die Orakel anerkennt, den Fürsten vertreibt; ihr betet das Kreuz an und steinigt den König; ihr verehrt das Kreuz und beleidigt den Gekreuzigten. Ebenso hielten die Manichäer und die Marzioner die wahre Menschwerdung Christi nur für augenscheinlich; und wenn sie auch Bilder anschauen würden, nahmen sie Anstoß daran und wurden gleich ärgerlich und fingen an zu beleidigen. Hast du niemals die Propheten aufmerksam gelesen und ergründet; sie heben besonders hervor, daß die Götzen der Heiden Teufel sind; aber nirgends werden die Bilder der Kirche oder der Christen Teufel genannt: die Propheten klagen nur wegen der Götzen. Auch Eusebius, der Chronist, sagt im 7. Buche der siebzehnten Abhandlung seiner Kirchengeschichte,[2] indem er von den herrlichen Zeichen, die in der Stadt Paneas geschahen, den Großtaten unseres Erlösers erzählt, wie folgt:[3] Aber da wir diese Stadt erwähnt haben, sagt er, so ist es nicht recht, ihre Erzählung zu übergehen;[4] denn sie ist wert, im Gedächtnis derer zu bleiben, die nach uns kommen. Von der Haimorrhoïssa, deren Blutfluß hervorsprudelte;[5] von der wir aus dem heiligen Evangelium wissen, daß sie von unserem Erlöser von ihren Schmerzen

[1] B: Die im Sinne halten.

[2] Vgl. Eus. Hist. Eccl. VII, 18. Ed. Venet. 1877, S. 577—8. — Die Angabe des Verfassers ist nicht richtig.

[3] Bei der Übersetzung dieses Fragments haben wir wohl die deutsche Übersetzung von Erwin Preuschen im wesentlichen unverändert beibehalten; ‚im wesentlichen' haben wir gesagt, nachdem es ihm nicht jedesmal gelungen ist, das Richtige zu treffen; an solchen Stellen haben wir uns gestattet von der obigen Übersetzung abzuweichen.

[4] E. Preuschen hat anders übersetzt: so ist . . . recht, dies in dieser Erzählung zu übergehen; derselbe Satz ist bei Vrthanes verständlicher ausgefallen als in dem Originale.

[5] Den Satz hat Preuschen so zu übersetzen geglaubt: ‚Deren Blutfluß gestillt wurde', was offenbar falsch ist.

geheilt wurde;[1] es besteht ein Wunderzeichen von ihr[2] bis auf diese Zeit; denn vor der Türe des (ihres) Hauses steht auf einem hohen Sockel das kupferne Bild einer Frau, die auf ihre Knie gesunken ist und die Hände vor sich hin entfaltet hat, und die nach der Art der Blutflüssigen bittet.[3] Und der Frau gegenüber steht das kupferne Bild eines Mannes, der aufrecht dasteht, einen Mantel um sich hat und seine Hände nach der Frau ausgestreckt hält. Und zur Seite seiner Füße über das Gewand hinaus wächst eine Wurzel, die fremdartig ist nach ihrem Aussehen unter allen Wurzeln, und die bis zum Saume seines Gewandes kommt, und es ist ein Heilmittel gegen alle Schmerzen. Diese Bildsäule ist ein Abbild unseres Erlösers, wie man auch sagt, und ist bis auf unsere Tage geblieben; und mit eigenen Augen sahen wir sie zu der Zeit als wir in jene Stadt kamen. Aber das ist nichts Großes im Vergleiche zu dem, was die zum Glauben an Christus bekehrten Heiden taten,[4] welche selbst die Bilder der Apostel Paulus und Petrus, ja sogar Christi selbst mit Farben bemalten, und sie sind noch bis auf diesen Tag vorhanden.'

Nun, mein Freund, der du dich gegen die Gebote Gottes sträubst, hast du nie dieses Buch gesehen? Ich habe dich mit dem Worte Freund bezeichnet, nicht etwa wegen deiner Rechtgläubigkeit, sondern wie jenen, der von unserem Herrn hören mußte: Freund! warum bist du hereingekommen? Wenn ihr aber gelesen habt und doch nichts wißt, dann bewährt sich an euch das Wort des Apostels, ‚deren Herzen der Gott dieser Welt verblendet hat, daß ihnen die Erleuchtung des Evangeliums der Herrlichkeit Christi nicht strahle'[5] usw. Wenn ihr aber einmal gelesen habt,[6] dann sollt ihr es genauer

[1] B: man sagt, daß sie aus dieser Stadt war und ihr Haus ist dort und in der Stadt ist noch bekannt die Gnade der Barmherzigkeit, die an der Frau von unserem Erlöser geschah.

[2] A. liest statt *ωρων, ωγων*.

[3] Bei der etwas schwierigen Konstruktion hat der Übersetzer nicht das Richtige getroffen.

[4] Der Satz ist bei Pseudo-Cyrus nicht ganz klar, ebenso wie auch in dem Texte.

[5] II. Korinth. 4, 4.

[6] B: am Rande: Wenn ihr aber nicht gelesen habt.

ansehen und untersuchen und erfahren das Gute und Böse und unterscheiden die göttlichen Dinge von den teuflischen. Wie kommt es, daß ihr nichts davon wisset, daß in den Götzentempeln eingeschnitzt sind nur Ormuzd, d. h. Jupiter und seine Buhlereien und Zaubereien. In den Kirchen Gottes aber sehen wir die heilige Gottesgebärerin mit Christus im Schoße als ihrem Sohn und Schöpfer von sich und von allem. Während in den Tempeln der Götzen unseren Augen sich nichts anderes bietet als Diana und ihre Greuel, ihre Schmutz- und Schandflecken; in den christlichen Kirchen und den Märtyrerkapellen sehen wir dargestellt den heil. Gregor, seine gottgefälligen Leiden und heiligen Tugenden, und den heil. Stephanus Protomartyr zwischen den Steinigern, die selige und herrliche Jungfrau Gajane und Riphsime, samt allen ihren Gefährtinnen und siegreichen Blutzeuginnen, wie auch die übrigen tugendhaften und hochgeschätzten Personen und alle jene, die von engelähnlicher Sittenreinheit gewesen sind, die herzuzählen uns unmöglich wäre. In den Götzentempeln aber sieht man nur Venus, die alle Heiden als Mutter der Begierden bezeichnen, und außerdem noch ihre vielen Berauschungen und Ausschweifungen; in den Kirchen Gottes aber befinden sich das Kreuz des Herrn und die kreuztragenden Apostel- und Prophetenscharen,[1] welche die Ungerechtigkeiten aller beseitigten und die ganze Welt zur Frömmigkeit zurückführten und den Teufel und seine Satelliten zuschanden machten. Die Kirchen, nach dem Vorhergesagten, sind mit den Wundertaten Christi bemalt, wie es schon in der Bibel steht und durch die Propheten vorhergesagt wurde, d. h.: Die Geburt, die Taufe, die Leiden und die Kreuzigung, das Begräbnis, die Auferstehung und die Himmelfahrt; was in der Schrift erzählt wird, das stellt man bildlich dar. Ist die Schrift nicht etwa mit Tinte geschrieben, und die nämlichen Dinge (welche in der Bibel sind) werden mit Tinte bemalt. Nur die Ohren sind geeignet in den Kirchen die Heilige-Schrift anzuhören, die Gemälde aber werden wahrgenommen sowohl mit den Augen als auch mit den Ohren und man versteht

[1] D. Die kreuztragenden Fahnen der Apostel.

dieselben mit dem Herzen und bekehrt sich. Es liegt nun ganz klar zutage, daß die Bilder zu verehren nicht in der Schrift verboten ist, und wenn jemand die Dinge einer unparteiischen Prüfung unterwerfen will, der wird es uns zugeben müssen; und die Häretiker, sie irren sich (gewaltig), indem sie gegen uns Einwendungen machen; deshalb halte ich sie für nichts, weil sie unsinnig und jeder Vernünftigkeit bar sind. Nun, hat die Lade Gottes gesprochen, als sie Dagon zum Schweigen brachte und zu Boden warf und die Stadt der Azotier, Gethäer und Akkaroniten mit großen Strafen schlug,[1] so daß die Akkaroniten dagegen schrien und sagten: ‚Warum kehrte zu uns die Lade des Gottes von Israel, daß er uns und unser Volk töte?'[2] Hat etwa das Kreuz Christi gesprochen, indem es in der Stadt den Toten erweckte und bis heutzutage viele Wunder wirkt; welches Ruhm der Engel ist und das Heil der Menschen und der Schrecken der Teufel. Und nun schließen sich die neuen Gebote und die alten eng aneinander und befestigen uns in der Gnade Christi. Denn die evangelischen Typen sehen wir nicht nur mit Gold und Silber bemalt, sondern auch in Elfenbein und rotes Leder gebunden. Und indem wir das heilige Evangelium verehren oder küssen, verehren wir nicht etwa das Elfenbein oder den Lack, welche aus dem Lande der Barbaren in den Handel gebracht werden, sondern das Wort des Erlösers, welches auf dem Pergament geschrieben ist. Gleicherweise setzte sich der Herr der Herrlichkeit auf das Füllen und als er der Stadt näher kam, ging ihm alt und jung mit Öl- und Palmenzweigen entgegen, die ihn lobten, lobpriesen und anbeteten; sie beteten nicht etwa den Esel an, sondern Christum selbst, den Sohn Gottes, welcher darauf gesessen ist.

Ebenso findet die vor den Bildern verrichtete Anbetung nicht wegen der Farben, sondern Christi halber, im Namen dessen sie gemalt worden sind, statt. Nun, was für eine Ähnlichkeit ist zwischen den göttlichen Bildern[3] und den Unreinheiten der Heiden, wofür uns

[1] A. omittit. [2] 1. König. 5, 10.

[3] Zu verbessern: statt *պատուիրանքն* (Gebote) ist zu lesen *պատկերքն* (Bilder), wie der Zusammenhang lehrt.

die Heiden mit ersonnenen Flecken zu besudeln trachten und Häresien einführen zum Verderben ihrer selbst und zum Verderben aller Zuhörer, wofür sie die ewige Rache werden erdulden müssen in der Hölle samt ihren Mitschuldigen; darum hat der selige Prophet Osea mit Recht und zutreffend gesagt: ‚deren Fallstricke auf ihren Wegen, denn den Irrtum haben sie in dem Hause Gottes gepflanzt';[1] ferner: ‚Wehe! der seinem Nächsten den Trunk trüber Lockungen bietet',[2] und in der Tat, diejenigen, welche von dem wahren Glauben abgefallen und dem richtigen entfremdet sind, verwickeln[3] andere auch in verschiedene Lockungen und Schlingen der Sünde. Doch ich rede und will nicht schweigen. Wenn einer zum Beispiel aus dem Bücherschrank ein Buch haben wollte und sagen würde: Da gib mir die Apostel oder Isaias oder Jeremias, ist etwa damit Isaias oder der Apostel selbst gemeint? nicht etwa die göttlichen Orakel samt deren (Apostel) Worten? Durch die Bilder erinnern wir uns an sie und an diejenigen, welche sie gesandt haben; wir sagen keineswegs, daß das Bild Gott persönlich sei, sondern die Erinnerung an Gott und an dessen Diener.

Es stand geschrieben, als ob die Bilder in den Kirchen erst vom Pap eingeführt wären. Nun, einem jeden ist es klar, daß ihr lügt; weil ja bis heutzutage niemand in Armenien ein Bild anzufertigen wußte, man vielmehr die Bilder von den Griechen brachte, welchen wir unsere Bildung verdanken; und diese Bilder sind jetzt verloren gegangen; es waren schon andere Könige vor Pap, welche in den Kirchen Bilder und Malereien im Namen Christi aufstellten und ebenso nach Pap andere Könige und Patriarchen, so z. B. der selige Sahak und Mesrop, Eznik, Artzan, Korium und deren Gefährten, durch die den Armeniern von Gott auch die Literatur gegeben wurde und keiner von diesen hat Einspruch gegen die Bilder und Gemälde in den Kirchen erhoben, sondern allein der lasterhafte und fanatische Thaddäus und Jesai und deren Gefährten, welche mit sich manche

[1] Osea 9, 8.

[2] Habak. 2, 15.

[3] B liest ⟨illegible⟩ statt ⟨illegible⟩.

verführten, sowie euch; denn die Partei der Schismatiker triumphiert zwar auf einige Zeit, bald siecht sie aber dahin, weil sie ja lügt. Auch die erste Sünde ist von der Lüge geboren, wie es zur Zeit Adams der Fall war. Diese Worte sind nicht etwa von mir gesagt, sondern von der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Wenn ihr Gott Christo dienen und seine Gebote lieben wollt, sollt ihr diejenigen Schriften erforschen, deren Namen hierin geschrieben sind, und wenn ihr dieselben zur Hand haben werdet, werden sie euch den richtigen Weg Gottes zeigen. Soviel sei von den Bildern genügend für diejenigen, welche vernünftig sind.[1]

Diejenigen aber, die sagen, daß die Tinte unrein sei, werden durch den eigenen Mund verdammt; denn die Tinte der Bücher besteht aus Vitriol, Galläpfeln und Gummi, welche man nicht einmal kosten kann, und der Stoff der Bilder besteht aus Milch, Eiern, Arsenik, Lasurstein, Oxyden, Zinnober und ähnlichem, von dem manches zur Speise und als Heilmittel verwendet wird. Aber unrein sagen wir nicht, was Gott zur Zierde der Erde gegeben hat, und das verachten wir nicht als ekelhaft. Ihr sagt, daß die Tinte stinke; insofern ihr aber rein seid und geistig, soll man während des Gebetes euern Unterleib zerteilen und mit siedendem Wasser euere Eingeweide abwaschen und nachher in die Kirche gehen.

O ihr Bösen und geriebene Bösen, die ihr bald die Farben und bald die Bilder und Gemälde bekrittelt und sagt, daß sie Erzeugnisse der Hände seien und unser nicht würdig; selbst die Kirchen sind Werke der Hände und sind dennoch Tempel Gottes genannt. Paulus spricht Timotheus folgendermaßen an: ‚Damit du wissest wie du im Hause Gottes wandeln sollst, das ja die Kirche des lebendigen Gottes, Säule und Grundfeste der Wahrheit ist.'[2] Nun, was sagt ihr dazu, weil dies doch ein Gebilde von Menschenhänden ist. Denn was unsichtbar ist, erkennen wir durch das Sichtbare; und die Farben und Gemälde erinnern uns an Gott und seine Diener.

---

[1] B: welche im Sinne halten.

[2] 1 Timoth. 3, 15.

Da ihr nun stolz auf Teufel seid und euch für gerecht ausgebt und übertünchten Gräbern gleicht, so hat der Prediger richtig gesagt: Sei nicht zu gerecht und überweise, daß du nicht verwirrt stehest![1] und ferner sagt er: ‚Ein böses Geschlecht dünkt sich gerecht,[2] wie auch ihr euch hoffärtig rühmt und mit zügellosem Munde redet, was ungeziemend ist. Laßt uns aber streben in die Kirche Christi zu gehen, Tag und Nacht im Gebete zu verharren, damit wir die Zeit der Pilgerschaft vollenden und würdig seien, Gott mit freudigem Antlitz am Jüngsten Tage zu sehen, damit wir die ewige Güte erlangen mögen, dem die Ehre gebührt von Ewigkeit zu Ewigkeit.

[1] Vgl. Eccl. 7, 17.
[2] Vgl. Sprich. 30, 12.

Anmerkungen zum ‚Frahang i Pahlavīk'.

Von

Bernhard Geiger.

I.

Ich gebe im folgenden eine Auswahl aus einer Reihe von Notizen, die ich mir beim Studium der jüngst erschienenen Neuausgabe des Frahang von Heinrich F. J. Junker (Heidelberg 1912) gemacht habe. Diese Edition ist sehr dankenswert, weil sie auf einer größeren Zahl von Handschriften beruht, und auch die große Sorgfalt, mit der der Herausgeber den iranischen Teil des Glossars bearbeitet hat, verdient Anerkennung. Gleichwohl wird jeder, der auch mit den semitischen Sprachen einigermaßen vertraut ist, konstatieren müssen, daß diese Ausgabe die Erklärung des Frahang nur wenig fördert. Ein großer Teil der semitischen Elemente des Glossars, auf die Junker keine Rücksicht genommen hat, harrt noch der Entzifferung und es ist doch selbstverständlich, daß alle Urteile über das Glossar nur geringen Wert besitzen müssen, solange ein beträchtlicher Teil seines Wortschatzes terra incognita ist, Mißverständnisse nicht aufgehellt, orthographische Eigentümlichkeiten nicht näher untersucht sind. Aber auch die Feststellung der Bedeutung iranischer Wörter und die Abteilung der Wortgruppen werden naturgemäß nicht selten von der Lesung der zugehörigen semitischen Wörter abhängen. Wer da meint, schon durch Vergleichung einiger Handschriften und durch die Auswahl von Varianten aus den anscheinend besten Handschriften, wenn nicht den ursprünglichen Frahang, so doch einen zuverlässigen Text herstellen zu können, täuscht sich

gar sehr. Denn gerade die Art, wie die semitischen Elemente in allen Handschriften behandelt erscheinen, macht es zweifellos, daß der Frahang der Handschriften ein spätes Produkt darstellt, das durch Zusätze, Doppelschreibungen, Umstellungen und dergleichen mehr aus dem ursprünglichen Werke allmählich erwachsen ist. So kann man zwar bei iranischen Wörtern von einer historischen Schreibweise sprechen, nie und nimmer aber bei semitischen Wörtern, die mit *t* oder *p* anstatt mit *d* oder *b* geschrieben sind. Und wie diese scheinbar altertümlichen Schreibungen, neben denen oft noch die älteren, richtigen Formen stehen, nur spätere ‚gelehrte' Rückschreibungen sind und das Resultat einer (bisweilen auch an iranischen Wortformen geübten) mißbräuchlichen Übertragung der historischen Schreibweise darstellen, so sind viele Buchstabenverbindungen, die neben semitischen Wortformen stehen, spätere Zutaten, nichts weiter als fehlerhafte und zwecklose Umschreibungen, die nur dank ihrer mehr oder weniger abweichenden Gestalt Aufnahme in das Glossar gefunden haben. Dazu kommen noch zahlreiche Schreibungen, die im großen und ganzen allen Handschriften gemeinsam sind, die aber keine Anknüpfung an eine der hier in Betracht kommenden Sprachen gestatten, also auf alten Fehlern beruhen müssen. Unter diesen Umständen ist es gar nicht möglich, auf Grund unserer Handschriften ‚den Text in seiner ältesten erreichbaren und darum besten Gestalt wiederzugeben' (Junker p. 15), und so hat auch Junker tatsächlich mitunter aus den ‚besten' Handschriften die allerschlechtesten Lesarten in den Text gesetzt. Was also dringend nottut, ist eine gründliche, systematische Untersuchung namentlich des semitischen Teiles des Frahang. Aber ich bin überzeugt, daß hier nur die radikale Methode zum Ziele führen kann, die Friedrich Müller in seinen ‚Bemerkungen zum Pahlavi-Pazand Glossary' (*WZKM* 6, 76—86; 292—306 und 7, 141—152), von einigen Fehlgriffen abgesehen, oft mit großem Geschick angewendet hat und ich muß ganz entschieden den Worten Junkers (p. 36) widersprechen, mit denen er die Möglichkeit, daß ﻫﻮﺭ oder ﻫﻮﺭﻱ mit hebr. שור identisch sein könnten, zurückweist: ‚But by this you lose the bottom

of reality and the whole is to no purpose.' Vorsicht ist ja sehr löblich und bei der Vieldeutigkeit der Pehlevischrift besonders notwendig, aber unser Frahang ist von der ‚Wirklichkeit' so weit entfernt, daß das Vertrauen zur Überlieferung, wie schon aus einigen unanfechtbaren Lesungen Fr. MÜLLERS ersichtlich ist, nicht nur unberechtigt ist, sondern dem Verzicht auf weitere Forschungen gleichkommt. Wohin dieses Vertrauen führen kann, zeigt JUNKER unter anderem dadurch, daß er زيتون (זית) ‚Olive' p. 111 (und 128) in den iranischen Wortschatz aufgenommen hat, nur weil dieses Wort nach der Abteilung des Glossars Kap. IV, 2 den Schluß einer Wortgruppe bildet, also *uzvārišn* zu sein scheint. (Und arab. زيتون, das JUNKER vergleicht, ist bekanntlich Lehnwort aus dem Aramäischen.) Andere Fälle werden in den folgenden Untersuchungen erörtert, die, wie ich hoffe, die Berechtigung meines Standpunktes erweisen und gleichzeitig manches Brauchbare zur Erklärung des Frahang beitragen werden. Ich möchte nur noch bitten, nicht jeden einzelnen Fall allein, sondern im Zusammenhang mit den anderen Beispielen zu betrachten: denn auch in den unsinnigsten Verschreibungen des Glossars ist ‚Methode'.

Kap. I, 3: كركرم. VULLERS, *Lexicon* II, 1545 hat dieses Wort gemäß der Schreibung des Burhān (وزغريا) als اسما ذف ‚magnus splendor' erklärt. Auch HAUG, PPGl. 237 denkt an זר, اسما ‚splendor', nimmt aber Reduplikation einer Wurzel *zab, zabah* oder *zava* an. MÜLLER verwirft *WZKM* 6, 86 diese Deutungen und hält كركرم für eine Verschreibung aus كركرم = aram. רברבא ‚groß, großmächtig', also hier ‚großes Gestirn' = ‚Sonne'. Aber es ist ausgeschlossen, daß ein so allgemeiner Ausdruck zur Bezeichnung der Sonne verwendet worden wäre. Hier wie bei allen anderen Entzifferungsversuchen muß der Grundsatz beobachtet werden, daß man stets die gebräuchlichsten aramäischen Entsprechungen zu erwarten habe, nicht aber Wörter, deren Bedeutungen man erst auf Umwegen mit denen der zugehörigen iranischen Wörter in Einklang zu bringen vermag. Und

außer 𐭱𐭲𐭱𐭠, an dessen Stelle das Glossar schon vorher die arab. Form 𐭱𐭲𐭮 bietet, kommt kein anderes Wort in Betracht; man kann es also als sicher betrachten, daß 𐭪𐭪𐭩 nicht ‚Sonne' bedeutet. Auffällig ist, daß 𐭱𐭲𐭮, das durch 𐭪𐭩 (*x'ar*) erklärt wird, im Burhān (s. شمس) die Bedeutung نور ‚Licht' (der Sonne, des Mondes, der Lampe, des Feuers etc.) hat, wie wenn das *uzvarišn* nicht 𐭪𐭩 sondern 𐭪𐭩𐭫 (*x'arrah* = np. *xurrah*) gelautet hätte. So las auch Anquetil II, 507 ‚*Kheroh o khorschid*: lumière et soleil'. Wie dem auch sei, für jeden Fall gehört die häufigste iranische Bezeichnung der Sonne, 𐭮𐭩𐭫𐭱𐭲𐭩𐭫, notwendig zu dem allein gebräuchlichen semitischen Wort für ‚Sonne' 𐭱𐭲𐭮. Und wie 𐭮𐭩𐭫𐭱𐭲𐭩𐭫, so ist auch 𐭪𐭪𐭩 irrtümlich in eine besondere Wortgruppe gestellt worden. Die vorangehende Gruppe 𐭮𐭩𐭫𐭱𐭲𐭩𐭫 . 𐭮𐭩𐭫𐭱𐭲𐭩𐭫, deren Teile wahrscheinlich nur verschiedene Schreibungen eines und desselben Wortes sind, bedeutet gewiß (wie 𐭪𐭩𐭫) ‚Glanz, Herrlichkeit' (vgl. W. Geiger, Sitzungsb. bayer. Ak., phil.-hist. Kl., 1890, 2, p. 48 f.) und 𐭪𐭪𐭩 gehört zweifellos an die Spitze dieser Gruppe. Denn es läßt sich mit aram. זיוא vereinigen. Ich halte es nämlich für eine Verschreibung aus 𐭪𐭩[ו] = 𐭩𐭫[ו]𐭪. Daß ז und ר öfter verwechselt werden, da sie ähnlich geschrieben werden, ist bekannt. Ich erinnere nur an Fälle wie 𐭫𐭠𐭲, 𐭪𐭩 = aram. אבזא (nicht arab. زير): x, 8; 𐭩𐭱𐭩 und 𐭲𐭠𐭱𐭠, die nicht ‚vielleicht' (Justi p. 87), sondern gewiß identisch sind: VI, 2; 𐭫𐭩 statt 𐭲𐭪𐭫 (PPGl. 224): XI, 2: 𐭱𐭩𐭪𐭪𐭩𐭪 und 𐭱𐭩𐭫𐭩𐭪 = מקבל: XXI, 9. Andere Beispiele folgen weiter unten. Die Ligatur 𐭫, die weiterhin in 𐭪 verschrieben worden ist, ist offenbar wie in 𐭲𐭱𐭠, dessen Lesung ich nachher gebe, nur flüchtige Schreibung für 𐭫, wie ja ähnlich öfter 𐭫 für 𐭩 geschrieben wird. Zu der irrtümlichen Reduplikation der ersten zwei Buchstaben 𐭪 vergleiche man III, 1: 𐭪𐭪𐭱𐭩, statt 𐭱𐭱𐭩𐭠 (Pluralbildung wie 𐭱𐭱𐭩𐭠); IX, 2: 𐭪𐭩𐭩𐭩, das zuerst von Müller (*WZKM* 6, 305) gedeutet worden ist, das aber genauer aus 𐭪𐭩𐭩 statt 𐭪𐭩𐭫 (und dieses aus 𐭪𐭩𐭪 = רוכא) zu erklären ist; schließlich das ganz analoge 𐭲𐭱𐭠.

Kap. I, 3: 𐭮𐭩𐭫𐭱𐭲𐭩𐭫 . 𐭮𐭩𐭫𐭱𐭲𐭩𐭫 . 𐭱𐭲𐭮 . 𐭱𐭲𐭮. Diese Stelle ist zweifellos verderbt und ein Beispiel der Zerreißung einer Gruppe in zwei Gruppen. Schon Müller hat *WZKM* 7, 148 richtig erkannt, daß 𐭱𐭲𐭮 nur eine

Variante von 𐤉𐤓𐤇 ist. Ob seine etwas umständliche Erklärung zutrifft, ist fraglich, daß aber 𐤉𐤓𐤇 nur Verschreibung aus 𐤉𐤓𐤀 (קְבָרָא) sein kann, ist zweifellos. Ebenso, daß beide Schreibungen in eine Gruppe gehören. Hier ist also das PPGl., p. 1, 5 im Recht. Zu beiden Schreibungen gehört als *uzārīn* 𐤀𐤆𐤓𐤉𐤍 ‚Mond'. Bei JUNKER folgt aber auf 𐤉𐤓𐤇 als *uzārīn* 𐤀𐤆𐤓𐤉𐤍 ‚Zeit' und er übersetzt p. 112 𐤉𐤓𐤇 demgemäß durch ‚time'. Aber arab. قَمَر hat nie und nimmer diese Bedeutung! Also gehört 𐤀𐤆𐤓𐤉𐤍 nicht in diese Gruppe, es sei denn, daß es aus חֹדֶשׁ ‚Neumond' verschrieben ist. Doch die Lesart 𐤀𐤆𐤓𐤉𐤍 ist unsicher (vgl. die Varianten bei JUNKER und PPGl., p. 1, 6) und, da ‚Zeit' hier zwischen ‚Mond' und ‚Morgendämmerung' nicht recht paßt, halte ich Verschreibung für 𐤀𐤆 (= 𐤆) mit ʿ für ر) als Nebenform zu dem 𐤆) der folgenden Gruppe (oder für يَامَدَا?) für sehr wohl möglich.

Kap. I, 8: 𐤆) ·𐤔𐤌. Hierin ist das noch nicht erklärte 𐤔𐤌 Verschreibung aus 𐤔𐤁 = arab. شَجَر. Die Schreibung 𐤔𐤌 erklärt sich vielleicht aus Verwechslung mit 𐤔𐤌 = חֲצִי ‚Hälfte' (XXXI, 7) und 𐤔𐤌 ‚Pflaume' (IV, 6), wie 𐤀𐤐𐤉 (JUNKER schlecht 𐤀𐤐) ‚Nase' (X, 4) mit 𐤀𐤐𐤉 = תַּעְלָא ‚Fuchs' (IX, 1) oder 𐤌𐤋𐤀 (statt 𐤌𐤋𐤁𐤀 = חֲלָבָא) ‚Milch' (VII, 4) mit 𐤌𐤋𐤀 = חֲלָא ‚Zuckerwerk' (V, 2) zusammengefallen sind.

Kap. II, 5: 𐤆) ·𐤉𐤆 ·𐤔𐤍𐤔 ·𐤆) ·𐤉𐤆. Der Text ist nicht in Ordnung. Zu 𐤉𐤆 gehört notwendig 𐤆), die in Pehlevitexten allgemein übliche Entsprechung, wie auch das PPGl. hat, und 𐤆) kann nicht *uzārīn* von 𐤉𐤆 sein, da בזא (und auch das arabische Lehnwort بَاز) niemals ‚Weg' bedeuten. Überdies erscheint ja 𐤆) ·𐤌𐤆 schon vorher (II, 3), wo es vielleicht mit 𐤌𐤆 zu 𐤔𐤌𐤆 gehört, da שׁוּקָא nicht nur ‚Markt', sondern auch ‚Straße' bedeutet. Ich halte deshalb mit MÜLLER (*WZKM* 6, 80) das 𐤆) unserer Stelle für Verschreibung aus 𐤌𐤆) = aram. רֵחָא ‚Mühle' und 𐤔𐤍𐤔, das nicht ‚Garten' bedeuten kann, für *uzārīn* dieses *𐤌𐤆). Dieser durchaus nicht gekünstelten Annahme steht nur — die Tradition im Wege, die den Sinn vieler semitischer Wörter nicht mehr verstand, der zuliebe man also die Dinge nicht auf den Kopf stellen darf. Auch die Ansicht MÜLLERS (*WZKM* 6, 80 und 7, 143 ff.), daß die Formen 𐤉𐤆, 𐤆 und 𐤀𐤆 auf die Grundform

zurückgehen, ist zweifellos richtig. In liegt Verwechslung von mit und Rückschreibung von in vor, während eine Vereinigung beider Schreibungen darstellt.

Kap. III, 1. Zu vgl. oben sub . — Wer wird glauben, daß ursprünglich dem Glossar angehört hat? Es ist natürlich nur Variante von mit Umstellung von (א) in (א). — In der folgenden Gruppe paßt (אב ‚Meer') nicht zu seinem *uzārišn* ‚Fluß'. Es liegt also Verschreibung aus (אד) ‚Gewässer' vor, das vorher das Wasser (אפ) im allgemeinen bezeichnete. Vgl. Bund., p. 53, 7 die Reihenfolge: [ו] ו . — Es folgt die Gruppe . Müller hat (*WZKM* 6, 299) fälschlich als Verschreibung für = aram. ‚Nachströmung, die der Überschwemmung folgende Wassermasse' erklärt. Aber muß etwa ‚Wasserkanal' oder ähnliches bedeuten, während das aramäische Wort vor allem ‚Nachwuchs', das Getreide, welches aus den im vorhergehenden Jahre ausgefallenen Körnern nachgewachsen ist (Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. s. v.), bedeutet. ‚Nachströmung' ist in bildlichem Sinne gemeint, paßt also ganz und gar nicht. gehört gewiß zu np. ‚fossa, fovea' = ‚canalis subterraneus aquae deducendae inserviens', wie schon Haug-West im Gloss. and Index zu AV. angenommen haben, und zu *kaḍ* ‚Graben, Kanal' (Geiger, Aogemad. p. 94). Doch halte ich die bisherige Lesung *katas* für falsch. Ein Suffix *-as* (Junker p. 113) ist nicht gut denkbar. und (=) sind zweifellos zwei verschiedene Schreibungen eines und desselben Wortes und entweder *katah* (mit statt und mit statt) aus **katak* zu lesen oder aber *katik*, das eine Ableitung wäre wie (*xānīk*), welches awest. *xąnya* (aus *xan* ‚Quelle, Brunnen'; Y. 68, 6) entspricht.

Kap. IV, 1. Zu wage ich eine Vermutung, die ich seit längerer Zeit hege und die ich für berechtigt halte, solange niemand für die seltsamen Formen , und , die ‚Weizen', ‚Gerste' und ‚Hirse' bedeuten sollen, eine bessere Erklärung gefunden hat. Ist es glaublich, daß das Glossar, das doch soviele aramäische Ausdrücke für Früchte, Mehl, Brot, Stroh etc.

enthält, ebenso wie die übrige Pehlevilliteratur die üblichen und häufigen semitischen Bezeichnungen der drei Getreidearten Weizen, Gerste und Hirse חִטָּה, שְׂעוֹרָה und כֻּסְּמִין (כֻּסְּמֶת) nicht aufgenommen hat? Und sind nicht 𐭧𐭭, 𐭧𐭱 und 𐭧𐭲 schon äußerlich als künstliche Formen kenntlich, die kaum eine Anknüpfung an irgendeine unter den bekannteren Sprachen gestatten? Bund. p. 64, 15 f. stehen nebeneinander: 𐭧𐭲 : 𐭧𐭱 𐭧. Hier sind 𐭧 und 𐭧𐭱 nur Varianten von 𐭧𐭭 und 𐭧𐭲 ‚Weizen und Gerste' und 𐭧𐭲 muß ‚Hirse' bedeuten (JUSTI p. 37 ‚Roggen', WEST, *SBE* v, 101 ‚grain'). JUSTIS Zusammenstellung (87 b) von 𐭧𐭲 mit neup. برز ‚satum, frumentum' ist unzulässig. Es handelt sich doch zweifellos um eine ganz bestimmte dritte Getreideart, während برز nur ‚agricultura' (vgl. VULLERS s. v. = کشت وزراعت وکشاورزی) ist. Man darf also auch nicht unser Wort ‚Saat' heranziehen. 𐭧𐭲 ist daher entweder Rückschreibung aus 𐭧𐭱 (כֻּסְּמִין) oder — was weit wahrscheinlicher ist — Verschreibung aus [ו]𐭧𐭲 ‚Hirse' mit ر statt ن. Dieselbe Verschreibung hat MÜLLER *WZKM* 7, 143 an 𐭧𐭲𐭩 (II, 5) = اشنان, خدن und ibid. 6, 80 an 𐭧𐭲𐭩 (XXXI, 3) = 𐭧𐭲𐭩 (dies aus 𐭧𐭲𐭩) = חרא (X, 7) unzweifelhaft richtig konstatiert. Bund. 58, 13 kommt noch 𐭧𐭭 allein vor als *‚rat'* des kleinkörnigen Getreides, wie 58, 11 𐭧 (vgl. auch Pehl. Mān. I Nr. 16, 18 f.; 61, 11) als *‚rat'* des großkörnigen Getreides. Ich halte 𐭧𐭭 für eine Abkürzung von חִטָּה (حِنْطَة, arab. حَنَطَ), 𐭧𐭱 (כֻּסְּמִין) für eine Abkürzung von hebr. שִׂבֹּלֶת, aram. שִׁבְּלְתָּא, סִבְּלְתָּא (سُنْبُلَة, arab. سُنْبُل) — zur Schreibung vgl. im Frahang X, 3 𐭧𐭲𐭩 = aram. סִבְּלָא, שִׁבְּלָא, arab. شَعْر ‚Haar' — und 𐭧𐭲 für eine Abkürzung von כֻּסְּמִין, כֻּסְּמֶת (vgl. LÖW, Aram. Pflanzenn., p. 101 f.: الجوارس כֻּסְּמִין, worin الجوارس Fehler für الجاورس = np. جاورس ist). Das schließende ‹ oder ع ist vielleicht das mittelpersische Suffix *-k*, das an die Anfangsbuchstaben der einzelnen Wörter angehängt worden ist. Sind dies vielleicht alte Abkürzungen, wie sie in Rechnungen[1]

[1] Mein verehrter Kollege, Privatdozent Dr. FR. HROZNÝ, macht mich darauf aufmerksam, daß in den griechischen Papyri (vgl. Greek Papyri in the Brit. Mus. vol. IV, p. 605 und 607) *sitos* (‚Weizen') durch σι und *krithē* (‚Gerste') durch κρ (auch κρ$^{\eta}$) abgekürzt werden, wie in den aramäischen Papyrus und Ostraka aus Elephantine ס und ש Abkürzungen von סַגְדָּא (‚Gold') und שְׁקַל (*Šeḳel*) sind.

üblich gewesen sein mögen? Hierher gehört nun wohl auch 𐭩𐭥 (v, 1), welches durch 𐭫𐭥𐭫𐭥 ‚Dattel' erklärt wird. Schon Müller (*WZKM* 6, 85) hat darin eine Verstümmelung aus 𐭫𐭩𐭫𐭥 (iv, 3) = דקלא gesehen und ich halte es ebenfalls für eine Abkürzung mit Rückschreibung von 𐭥 aus 𐭩. Dieses 𐭩𐭥 kommt auch Pehl. Mēn. 1 Xr. 16, 16 und 18 vor.

Kap. iv, 4. 𐭮𐭩𐭫 · 𐭮𐭩𐭥. Junkkm hätte p. 110 bemerken müssen, daß 𐭮𐭩 nur eine Umkehrung von 𐭩𐭥 (= קנא) ist. Wie man 𐭮𐭩 als *nad* [*nay*] (so auch Salemann) lesen kann, verstehe ich nicht. Es fehlt also das *uzvārišn* 𐭩, das im PPGl. steht.

Kap. iv, 5. Die Schreibung 𐭮𐭫𐭫𐭥𐭮 (אבזרלא, سفرجل) ist eine Mißgeburt und aus der Vereinigung zweier Schreibungen hervorgegangen: 1. 𐭮𐭫𐭫𐭥𐭮 (mit 𐭥 aus 𐭩) und 𐭮𐭫𐭩𐭫𐭮 (mit 𐭩 = 𐭥). Man vergleiche dazu die Schreibung des Wortes Bund. p. 64, 12 (ed. Westergaard). — Eine unsinnige Schreibung bietet auch 𐭫𐭥𐭩. Die Nebenformen 𐭫𐭥𐭥 und 𐭫𐭥𐭩 könnten zwar דשׂא und דקא wiederzugeben bestimmt sein, aber es sind doch wohl nur Varianten mit Umstellung des 𐭩. Die Form 𐭫𐭥𐭩 aber ist offenbar aus einer Vereinigung der Schreibung 𐭫𐭥𐭩 mit einer Schreibung 𐭫𐭥𐭩 (mißbräuchliche Umschreibung von 𐭩 in 𐭥 nach Analogie der berechtigten Schreibungen 𐭫𐭩 und 𐭫𐭥 vii, 2 u. dgl.) hervorgegangen.

Kap. v, 1. 𐭮𐭮𐭫 und 𐭮𐭫 sind zweifellos Verstümmelungen aus [𐭫]𐭮𐭮𐭫 = aram. 𐡎𐡒𐡀 ‚Most'. Wie ich nachträglich bemerke, haben schon Haug-West im Gloss. and Index 22 hebr. שכר herangezogen. 𐭮𐭫 ist also ‚Most', ebenso wohl auch Bund. p. 28, 10, obwohl es Phl. Vend. 14, 17 zur Erklärung von *madu*, Phl. Nir. 30 von *mada* verwendet und Mēn. 1 Xr. 16, 20; 24 etc. im Pāzend-Text durch می wiedergegeben wird. Ich glaube deshalb, daß 𐭮𐭫 · 𐭮𐭮𐭫 ursprünglich mit 𐭮𐭩𐭫 · 𐭮𐭩𐭥, welche ebenfalls ursprünglich ‚Most' bedeutet zu haben scheinen, eine Gruppe gebildet haben. Wie 𐭮𐭮𐭫 und 𐭮𐭫 nur Varianten sind, so stellen auch 𐭮𐭩𐭥 und 𐭮𐭩𐭫 nur zwei verschiedene Schreibungen eines und desselben Wortes vor. Und zwar entspricht 𐭮𐭩𐭥 (mit fehlerhaftem 𐭥 für 𐭫) ganz genau neupersischem بَژ, während 𐭮𐭩𐭫 die mittelpersische Form mit (berechtig-

tem?) ר statt ד ist. Die Annahme einer Verschreibung von ܡܪܝ aus ܡܕܝ = arab. مَدِيد (MÜLLER, *WZKM* 7, 143) ist also unnötig und auch sonst bedenklich, JUSTIS בסא (d. i. בוסא) aber (p. 88 b) kommt überhaupt nicht in Betracht. Auch ܒܕܐ hat bei VULLERS, Lex. sub 3) die Bedeutung ‚Most', und dies, nicht aber Wein, wird wohl auch mit der Erklärung des Burhān: شراب انگوری را گویند بلغت يسيا (sic!) زند وپازند gemeint sein.

Kap. v, 2. ܡܠܐ · ܡܠܘܠܐ · ܡܠܘܠܘ · ܫܘܠܐ · ܡܠܐ. Wie schon OLSHAUSEN, *KZ* 26, 536 vermutet hat, ist ܡܠܐ identisch mit ܡܠܝܐ ‚Süßes, Süßigkeit' (vgl. arab. حَلْوَى ‚Zuckerwerk'). Das folgende Wort ܫܘܠܐ, das mit arab. عطر ‚Parfum' (JUSTI 54 b) gewiß nichts zu tun hat, las SACHAU, *ZDMG* 24, 726 *ʿatwar* — ثُبَر, ثُوَر und er meinte, es sei dasselbe Wort, das in arab. طبرزد enthalten sei. SACHAU ist dem richtigen ganz nahe gewesen. ܫܘܠܐ ist nämlich trotz OLSHAUSEN, l. c., mit طبرزد, der arab. Form von np. تبرزد (‚harter, weißer Zucker', vgl. Burhān s. v.) = بَصْرَاة (LAGARDE, Ges. Abh. 49; LÖW, Aram. Pflanzenn., p. 345), durchaus identisch. Es ist nämlich durch Umstellung des ר aus ܫܒܪ (ܫܒܠ) entstanden, worin das ר wie in ܫܒܥ aus ܙ (ד) verschrieben ist. In ܫܘܟܪܐ hat schon OLSHAUSEN شِكَّر (‚Zuckerrohr') vermutet und so liest denn auch JUSTI p. 75. Es ist genauer *nay i šakar* zu lesen (talmud. קנא דשכר). Wir haben hier demnach ausschließlich Bezeichnungen für Zucker, JUSTI gibt also p. 97 ܡܠܐ mit Unrecht außer ‚sugar' auch noch die Bedeutung ‚beverage to get drunk'; sein Zitat aus Phl. Nir. 30 ‚*šakar xʷarēt — mad ān*', wo *šakar* ‚Rauschtrank' bedeutet, ist an dieser Stelle nicht am Platze. Das Wort ܫܘܠܐ der folgenden Gruppe hat schon OLSHAUSEN, l. c., p. 547 richtig mit aram. שִׁכְרָא ‚Rauschtrank' identifiziert. Dagegen irrte er, wenn er das erklärende ܫܐ (var. l. ܫܡܐ) als gleichbedeutend mit der Kapitelüberschrift ܫܡܠܫ (خوارشن = np. خورش) als ‚das Genießbare, Speise und Trank', speziell als ‚ein bestimmtes, wohlschmeckendes und berauschendes Mischgetränk' auffaßte. Hier ist vielmehr ܫܐ (nicht ܫܡܐ!) *šar* (awest. *šurā*, ai. *surā*, vgl. BARTHOL., Air. Wtb. 1837) zu lesen, das ‚Rauschtrank' bedeutet. Hierher gehört also das Zitat aus Phl. Nir. 30 ‚*šakar xʷarēt — mad ān*',

Darin ist *šakar*, statt 𐭱𐭪𐭫, = aram. שכרא. Junker irrt also wieder, wenn er p. 84 b zu 𐭱𐭪𐭫 schreibt: *x'ar* ‚delicacy'. Die Schreibung 𐭱𐭫𐭥 (neben 𐭱𐭥) erklärt sich hier daraus, daß ebenso wie *šakar* ‚Zucker' mit שכרא ‚Rauschtrank' auch 𐭱𐭥 (*hur*) mit 𐭱𐭫𐭥 verwechselt worden ist, das wohl nicht ‚Speise, Trank', sondern ebenso wie die Kapitelüberschrift 𐭱𐭫𐭥𐭩𐭲 ‚Leckereien' bedeuten wird. Da also 𐭱𐭫𐭥 zu *šakar* ‚Zucker' gehört, ist im Kap. xxxi, 2 nicht 𐭱𐭥 (so Junker), sondern 𐭱𐭫𐭥 zu schreiben, zumal bei Junker wie im Petersb. Glossar 𐭲𐭱𐭫𐭥 (statt 𐭲𐭱𐭥, so bessert auch Junker p. 91: = *nay i šakar*) folgt. Junker irrt demnach zum dritten Male, wenn er hiezu p. 91 schreibt: 𐭱𐭥: *šakar* ‚sugar; beverage' und hier *hur* (= aw. *hura*) liest, das doch nicht ‚sugar' bedeuten kann.

Kap. vi, 1. 𐭫𐭪𐭱 und 𐭫𐭪𐭫 hält schon Junker p. 104 für identisch, und sie sind es wohl auch. Also Verwechslung von ر und ز und Umstellung von Buchstaben. Es läßt sich kaum entscheiden, ob hier 𐭫𐭪𐭱 (so schon Haug, PPGl. 132) ‚Kraut', eig. ‚Grünzeug', wie np. سبزه etc., gemäß 𐭫𐭪𐭱 vorliegt, oder arab. بَقْل (so schon Sachau, *ZDMG* 24, 724) gemäß 𐭫𐭪𐭫. Vielleicht doch beides? Die Glosse von U_7 bei Junker p. 104 hat natürlich ebenso geringen Wert, wie die meisten anderen Glossen dieser Art.

Kap. vii, 2. 𐭲𐭥𐭲𐭩 ist Verschreibung aus 𐭲𐭥𐭥𐭩 (𐭲𐭥𐭥𐭥, genauer 𐭲𐭥𐭥𐭩) mit Umstellung von 𐭥𐭥 in 𐭥𐭲 und Rückschreibung von 𐭩 in 𐭲 und repräsentiert so genau בוזנא, مِصْدَم (nicht בזדא, so Justi 209 b und Haug, PPGl. 143).

Kap. vii, 2. 𐭲𐭥𐭲𐭩 · 𐭲𐭲 · 𐭫𐭪𐭱. Hier sind 𐭫𐭪𐭱 und 𐭲𐭲 zweifellos nur zwei verschiedene Schreibungen eines und desselben Wortes. Justi 216 b und 206 a und Haug, PPGl. 138 vergleichen hebr. טֶה ‚Lamm'. In diesem Falle wäre, wie schon Justi 216 b bemerkt hat, 𐭲𐭲 Umschreibung aus 𐭫𐭪𐭱 mit Umstellung von 𐭫 und 𐭪. Ich halte die Zusammenstellung mit dem seltenen טֶה, das nur in einigen poetischen Stellen der Bibel vorkommt, für bedenklich und glaube, daß sich hinter den zwei Schreibungen das häufige syr. ܛܶܝܳܐ ‚ovis' (Payne-Smith, Thes. Syr. 2446) verbirgt. Dann ist 𐭲𐭲 die ‚bessere' Schreibung (טיא durch Umstellung aus טאי), während 𐭫𐭪𐭱 durch unberech-

tigte, mechanische Umschreibung von ו in ל (vgl. oben zu 𐎍𐎐𐎍 und unten zu 𐎍𐎐𐎍) aus קנא (statt קנא:) entstanden ist.

Kap. VII, 4. In 𐎍𐎐𐎍 liegt trotz OLSHAUSENS Bedenken (*KZ* 26, 532) selbstverständlich Umstellung von ר und ל vor, aus טבא, wie schon längst erkannt ist. — Ibid. 𐎍𐎐𐎍 bekanntlich = aram. חלבא, also wieder ein Beispiel für ר statt ל.

Kap. VII, 5 ist 𐎍𐎐𐎍 (גלדא) mit doppeltem ל eine unsinnige Schreibung.

Kap. IX, 2. Da MÜLLER (*WZKM* 6, 305) 𐎍𐎐𐎍 richtig als דבא gedeutet hat (vgl. oben zu 𐎍𐎐𐎍), dieses Wort also mit 𐎍𐎐𐎍 zusammengehören muß, ist es zweifellos, daß die Reihenfolge gestört ist und 𐎍𐎐𐎍 nicht durch ‚jackal' (JUNKER p. 120) übersetzt werden darf. Was nun 𐎍𐎐𐎍 und 𐎍𐎐𐎍 betrifft, so wäre ja die Identität mit hebr. זאב möglich, aber es ist doch wahrscheinlicher, daß 𐎍𐎐𐎍 nur Verschreibung für 𐎍𐎐𐎍 (IX, 1), und zwar wohl aus 𐎍𐎐𐎍, ist und 𐎍𐎐𐎍 eine Vereinigung der Schreibungen 𐎍𐎐𐎍 (𐎍𐎐𐎍) und 𐎍𐎐𐎍 darstellt.

Kap. X, 2. Hier setze ich das noch unerklärte 𐎍𐎐𐎍 (Tradition: *sabsaba*) gleich aram. סיבתא (סִבְּתָא, arab. شَيْبَة) ‚graues Haar', womit es zweifellos identisch ist. Es liegt Verschreibung von ר für ד und ד für ר oder Umkehrung von ד und ר in ר vor, sowie flüchtige Schreibung von ר für ע. Alle von HAUG, PPGl. 200 angeführten Erklärungsversuche sind gänzlich unbrauchbar. Vgl. oben zu 𐎍𐎐𐎍.

Kap. X, 3. 𐎍𐎐𐎍 (statt אדקא) mit Umkehrung von ד und ק. Das folgende 𐎍𐎐𐎍 stellt nichts weiter vor als den total verunglückten Versuch eines übereifrigen Kopisten, 𐎍𐎐𐎍 umzuschreiben, weil ja eine semitische Form im Glossar just eine Nebenform haben soll. Der besagte Kopist ließ vor allem das ס als zur Umschreibung untauglich weg, fand in den folgenden ס ein geeignetes Objekt, verwandelte sie also flink in 𐎍𐎐𐎍 und, da er wußte, daß zwei Nebenformen, wie z. B. 𐎍𐎐𐎍 und 𐎍𐎐𐎍 (II, 2), sich durch die Ausgänge א und ה zu unterscheiden pflegen, ersetzte er noch das ט von 𐎍𐎐𐎍 durch ה. Es klingt unglaublich, ist aber wahr! Kein Wunder, daß HAUG, PPGl. 194 ein Wort *varā* ‚weder in einer semitischen, noch auch in einer arischen Sprache' finden konnte.

Kap. x, 4. 𐭥𐭭𐭩 · 𐭪𐭩. Hier ist die Lesart 𐭪𐭩 gewiß vorzuziehen. Als semitisches Äquivalent zu 𐭥𐭭𐭩 ‚Nase' erwartet man aram. חוטמא, Ich zweifle nicht daran, daß 𐭪𐭩 aus der dem aramäischen Worte entsprechenden Form, also aus 𐭪𐭥𐭩 verschrieben ist. Umstellungen von Buchstaben und falsche Umschreibung von ṭ in 𐭩 sind ja im Glossar nicht ungewöhnlich. Die Ähnlichkeit der so verschriebenen Form (*𐭪𐭥𐭩) mit 𐭪𐭩 ‚Fuchs' (ix, 1) mag dann noch die Weglassung des 𐭥 verursacht haben. Man könnte auch noch an aram. חַרְטוּמָא (arab. خَرْطُوم, خِرْطُوم) denken, doch ist dies weniger wahrscheinlich. Unbrauchbar Justi 110 b (תל ‚Hügel') und Vullers, Lex. 1541 b (תחדים). Bei Haug keine Deutung.

Kap. xi, 1. 𐭪𐭥𐭲𐭥 · 𐭪𐭤𐭲𐭩. Diese Gruppe steht zwischen אנשיתא = 𐭪𐭤𐭲𐭩 ‚Mensch' und 𐭲𐭭 (das doch wohl איש sein wird) = 𐭲𐭭 ‚jemand'. 𐭪𐭥𐭲𐭥 bedeutet hier also wohl nicht bloß ‚lebendig' im Gegensatze zu ‚tot', sondern ‚Lebewesen' = ‚Geschöpf, Mensch'. Die zweifellos semitischen Formen leso ich = hebr. בְּרִיָּה (בְּרִיאָה) = arab. بَرِيَّة ‚Geschöpf, Lebewesen, Mensch'. Es liegt also Rückschreibung von 𐭩 in 𐭤 und Verwechslung von 𐭩 mit 𐭥 vor. Demnach ist 𐭪𐭤𐭲𐭩 aus 𐭪𐭤𐭲𐭤 verschrieben, 𐭪𐭤𐭲𐭩 aus 𐭪𐭤𐭲𐭥 (ברייה), wobei das eine 𐭥 an das Ende gestellt wurde, wie das 𐭥 in 𐭲𐭥𐭥𐭥 (iii, 1 neben 𐭲𐭥𐭥). Die doppelte Schreibung des 𐭥 in *𐭪𐭤𐭲𐭥 will natürlich nicht die Verdoppelung des 𐭥 wiedergeben; sie kommt auch sonst vor schließendem 𐭥 öfter vor. Vgl. z. B. xi, 4 𐭲𐭤𐭩 und 𐭲𐭤𐭩 (= רבא) ‚Knabe'; i, 2: 𐭲𐭤𐭥𐭩 und 𐭲𐭤𐭥 (= שבא). — Müllers Deutung von 𐭪𐭤𐭲𐭩 (*WZKM* 6, 301) als ‚Verstümmelung von 𐭲𐭤𐭩 = np. بَرْنَای' ist zu sehr gekünstelt, als daß sie richtig sein könnte. Unbrauchbar Haug, PPGl. 175.

Kap. xi, 2. 𐭪𐭤𐭲𐭩 (= np. مادینه), *uzvārīn* von 𐭩𐭤, bedeutet nicht ‚mother' (Junker p. 77), sondern ‚weiblich'.

Kap. xiii, 4. 𐭪𐭤𐭲𐭤𐭩 · 𐭩𐭤𐭲𐭩 · 𐭲𐭤𐭲𐭩. Hievon ist 𐭲𐭤𐭲𐭩 schon vor langer Zeit richtig mit aram. אמתא ‚Magd' identifiziert worden (näheres bei Müller, *WZKM* 6, 294 f.). Dagegen haben alle Erklärer die Form 𐭩𐭤𐭲𐭩 verkannt. Vgl. die Literatur bei Junker p. 110. Justis ‚Kuschite' (כוש) paßt schlecht zur ‚Magd' und Müllers Verbindung des Wortes mit dem folgenden zu کوشک پرستار ‚Palast-Diener', ‚Palast-

Dienerin' ist sehr gezwungen. Ich halte es für zweifellos, daß 𐭪𐭮𐭭𐭩𐭪 Verschreibung aus 𐭪𐭮𐭭𐭩𐭲 (*kanicak*) ‚Mädchen, Sklavin' ist. (Es scheint, daß hinter dem Zeichen für ʾ öfter ein überflüssiges ʾ geschrieben wird, welches ebenfalls ʾ entspricht, so in 𐭠𐭥𐭪𐭥𐭩𐭪 [IV, 6], das wohl nicht *āšeik*, sondern *ašeak* = np. آوچه zu sprechen sein wird, wie es scheint auch in 𐭠𐭥𐭪𐭥𐭩𐭪.) Durch 𐭪𐭮𐭭𐭩𐭪 (*kanicak*) wird ja auch vorher XI, 4 𐭪𐭮𐭭𐭩𐭲 (= aram. רביתא ‚Mädchen') erklärt. Man vergleiche noch ܟܢܝܫܐ und ܛܘܛܝܬܐ ‚Mädchen, Magd' u. ä. m. Sohrābji 86 übersetzt also das angebliche كوشك richtig durch guj. *gulamḍi*. Auch im Burhān sub آموتیا und پرستار fehlt كنيزك, bezw. كنيز, nicht — Zu 𐭪𐭮𐭭𐭩𐭪 vergleiche man syr. ܚܕܡܬܐ ‚ancilla, ministra' (Payne Smith, Thes. Syr. 3281 a) und ܚܕܡܬܐ (ibid. 3283 a; Lagarde, Ges. Abh. 79); P. Smith 3283 a ferner: ܚܕܡܬܐ امة جارية خادمة, worin جارية unserem 𐭪𐭮𐭭𐭩𐭪 = 𐭪𐭮𐭭𐭩𐭲 entspricht.

Sprachprobe eines armenisch-tatarischen Dialektes in Polen.

Von

Dr. Friedrich v. Kraelitz-Greifenhorst.

Von den aus ihrer Heimat am Fuße des schneebedeckten Ararat teils auf den Ruf russischer Fürsten freiwillig ausgewanderten, teils durch die Eroberungszüge seldschukischer Türken und Mongolen gewaltsam vertriebenen Armeniern hatte sich ein großer Teil schon frühzeitig in dem ausgedehnten Gebiete des ehemaligen Königreiches Polen, wozu auch Galizien und die Bukowina gehörten, niedergelassen.[1] Sie hatten aus ihrem Vaterlande Religion und Sprache mitgebracht und bewahrten die letztere, welches die schöne Sprache der Bewohner von Ani war, rein bis ungefähr zum Beginne des 16. Jahrhunderts.[2] Um diese Zeit scheint der Einfluß der vielen in Rußland lebenden Tataren wohl infolge der regen und intensiven

[1] So kamen z. B. im Jahre 1062 auf Bitten des Fürsten Izaslaw von Rußland 20.000 Armenier aus der armenischen Hauptstadt Ani zur Abwehr der Polowzer (Kumanen) nach Rußland, kehrten aber darauf nicht mehr nach Armenien zurück, sondern ließen sich in Kiew, später in Kamieniec Podolski nieder und verbreiteten sich von hier aus fast über das ganze Land. Nach Lemberg brachte die Armenier im Jahre 1280 der Fürst Leo Daniłowicz, welcher die von ihm im Jahre 1270 erbaute Stadt bevölkern wollte. Die Armenier standen hier unter einem besonderen Magistrate und erhielten im Jahre 1379 auch große Privilegien. Vgl. D. Das, Die Völkerschaften der Bukowina, II. Heft: Die orientalischen Armenier in der Bukowina, Czernowitz 1890, S. 6.

[2] Vgl. Հ. Գ. Ալիշան, Պատմութիւն գաղթականութեանց Հայոց, Վենետիկ, Ս. Ղազար 1895, S. 197.

Handelsbeziehungen, welche die Armenier mit ihnen unterhielten, so groß geworden zu sein, daß die letzteren ihre Muttersprache ganz vergaßen und ein tatarisches Idiom an ihrer Stelle annahmen. Für diese äußerst interessante sprachgeschichtliche Tatsache, die wenig bekannt sein dürfte, existiert eine Fülle von kulturhistorischen Belegen. So wurde, um nur einiges anzuführen, das Lemberger Dekretalenbuch den Armeniern zuliebe in den Jahren 1630—1641 in tatarischer Sprache geführt,[1] was dafür spricht, daß die tatarische Sprache auch in die galizischen Gerichte Eingang gefunden hat. Das Gesetzbuch Sempads aus der Königsdynastie der Rupeniden, welches auch die Rechtsnorm der Armenier Polens war, wurde ins Tatarische übersetzt. Desgleichen sind die Eintragungen in die Matriken der armenischen Kirche in Lemberg für die Jahre 1636—1680 tatarisch.[2] Das im Kiewer Universitätsgebäude untergebrachte Archiv für die drei westrussischen Provinzen Kiew, Podolien und Wolhynien enthält die Magistratsakte der Armenier von Kamieniec Podolski; sie füllen 32 starke Bände und umfassen die Jahre 1560—1664. In dieser Sammlung sind die Akten der Jahre 1593—1625 nun ebenfalls in tatarischer Sprache, die stark mit polnischen und armenischen Wörtern gemischt ist, abgefaßt.[3] Ja, man scheute sich nicht einmal, in tatarischer Sprache zu beten, was die uns überlieferten, aus dem Armenischen ins Tatarische übersetzten Breviere, Gebete, Heiligenlegenden etc. zur Genüge beweisen. Erst die mit den Armeniern geschlossene kirchliche Union (vollendet 1689) bahnte der Polonisierung eines großen Teiles der tatarisch sprechenden Armenier den Weg, während andere südwärts auswanderten.[4]

Aus einer größeren Arbeit nun, welche ich über diesen meines Wissens bisher noch nicht behandelten tatarischen Dialekt der

[1] Vgl. D. Das a. a. O. S. 6.

[2] Vgl. Handschrift Nr. 440 der Wiener Mechitaristen-Kongregation (Ընդհանրագիր եկեղեցւոյ Հայոց ի Լեհաստան, գրեալ 1636. Metryka Kościoła Ormiańskiego Lwowskiego ab anno 1636).

[3] Vgl. Պատմութիւն a. a. O. S. 232

[4] Vgl. A. Fischer, Hundert Jahre (1775—1875), in der statistischen Monatsschrift 1. Jahrg. Wien 1875, S. 408, Anm. 29.

Armenier in Polen vorbereite und die in Bälde erscheinen soll, will ich hier vorläufig bloß einige charakteristische Bemerkungen über die Laut- und Formenlehre nebst einer Sprachprobe der uns beschäftigenden Mundart folgen lassen.

Das Armenisch-Tatarische — so nenne ich der Kürze halber fortan das tatarische Idiom der Armenier Polens — blühte, wie oben bereits angedeutet, hauptsächlich im 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Wir sind daher bei Erforschung dieser interessanten Mundart lediglich auf handschriftliches Material angewiesen. Da sich aber die Armenier bei der schriftlichen Fixierung des von ihnen adoptierten tatarischen Idioms der armenischen Lautschrift bedienten, so können wir uns aus den armenischen Lautzeichen die Laute des Armenisch-Tatarischen mit ziemlicher Sicherheit rekonstruieren.

Das Sonantenmaterial des Armenisch-Tatarischen besteht aus vier gutturalen (harten) — *a*, *o* (*o*), *u*, *y* — und zwei palatalen (weichen) Vokalen — *e*, *i*. Erstere werden durch arm. ա, ո (selten ո), ու, ը, letztere durch arm. է,[1] ի wiedergegeben. Dagegen kennt es die in den Morphemen der verschiedenen türkisch-tatarischen Dialekte vorkommenden Vokale *ö* und *ü* nicht. Sie sind nicht wie etwa in einer anderen tatarischen Mundart Galiziens, nämlich der der Haliczer Karaiten, zu ‚*e*' und ‚*i*' dentalisiert worden,[2] sondern an ihre Stelle sind ihre gutturalen Divergenten *o* (*o*) und *u* getreten. Dieses Vorherrschen der gutturalen Vokale kann seinen Grund nur darin haben, daß den Armeniern, die in ihrer armenischen Muttersprache kein *ö* und *ü* haben, diese beiden Vokale nicht geläufig waren.

Eine andere interessante Erscheinung, welche verdient, verzeichnet zu werden, ist der häufige Ausfall des Vokales *y* (ը) in der Schrift. Wir stoßen nämlich auf Ausdrücke wie խրդդ (խրդդ), սաղչ, սաղմանլըխ, խալըդա etc., welche *χyrdyz*, *sağğyš*, *duśmanlyχ*, *jarlyga*

[1] Da ‚*ę*' (*e*) im Neuarmenischen ein kurzes oder mittleres offenes *e* (= *ä*) ist, so dürfen wir annehmen, daß ‚*e*' von den Armeniern im Tatarischen mehr offen gesprochen wurde.

[2] Vgl. J. v. Gyzanowski, Ein türk.-tatar. Dialekt in Galizien, Wien 1903 (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissensch., phil.-hist. Klasse, Bd. 146, Abh. I), S. 4.

etc. gesprochen werden müssen. Diese Konsonanzen, welche vom Standpunkte der türk.-tatarischen Lautlehre unmöglich sind, lassen sich aus der sekundären Stellung des Vokales ը im Armenischen erklären. Das Armenische kennt nämlich am Anfange oder am Ende eines Wortes Konsonantenhäufungen, wo dann, um ihre Aussprache zu erleichtern, am Wortanfang nach dem ersten und am Wortende vor dem letzten Konsonanten in der Aussprache ein ը eingeschoben wird, welches aber in der Schrift nicht zum Ausdruck kommt. Beim Gebrauch des Tatarischen haben also die Armenier gleichsam umgekehrt ein nach dem ersten oder vor dem letzten Konsonanten, zuweilen auch im Innern eines tatarischen Morphems vorkommendes ը in der Schrift ausgelassen, da sie ohnehin aus ihrer armenischen Muttersprache gewöhnt waren, dadurch entstandene Konsonanzen durch Einschub eines schriftlich nicht ausgedrückten ը aufzulösen. Ein solcher Ausfall des ը bleibt selbst dann bestehen, wenn Suffixe an das betreffende Wort treten, z. B. սաղլադըլար, gespr. *saġlâdylar*, խազըլը, gespr. *jazyly*.

Was die Vokalharmonie im Armenisch-Tatarischen anbelangt, so kann von einer solchen in unserer Mundart eigentlich nicht gesprochen werden. Es können nämlich in ein und demselben Stammmorphem sowohl gutturale (harte) als auch palatale (weiche) Vokale auftreten, z. B. արի *ari* heilig, rein, էյա *eja* Herr, դէրան *teran* tief, չէրուվ *ćerur* Heer, Miliz. Gleiche Willkür herrscht bei Anfügung von Suffixen, indem diese oft gutturale Vokale haben, während das Stammmorphem palatal vokalisiert ist und umgekehrt. Doch lassen sich auch Spuren einer Vokalharmonie verfolgen und ich will darüber nur folgendes bemerken. Der Sonant ո (o) tritt in Stammmorphemen fast nur in der ersten Silbe auf und u folgt meistens nur dann, wenn ein ո (o) oder u vorangeht. Eine Ausnahme macht das bereits oben erwähnte չէրուվ. Die arabischen und persischen Morpheme werden aber bezüglich der Vokalharmonie fast genau so behandelt wie in der tatarischen Mundart der Haliczer Karaiten.[1] Es läßt sich näm-

[1] Vgl. J. v. GRZEGORZEWSKI a. a. O. S. 16.

lich auch im Armenisch-Tatarischen im allgemeinen ein Übergang von den Palatalen zu den Gutturalen konstatieren.

Beim konsonantischen Material handelt es sich für uns, da die Armeno-Tataren die armenische Schrift gebrauchten, vor allem darum, den Lautwert der armenischen Explosivlaute բ, գ, դ, ֆ, ջ, ղ, ծ für das Armenisch-Tatarische festzustellen.[1] Dafür stehen uns zwei vortreffliche Mittel zu Gebote. Das erste ist der Lautwert der erwähnten Explosiva in der armenischen Muttersprache der Armenier Polens. In dieser sind nach Adjarian[2] die altarmenischen Tenues zu den entsprechenden Mediae, die altarmenischen Mediae zu den entsprechenden Tenues geworden, es lauten also dort բ, գ, դ, ֆ, ջ, ղ, ծ = *p, k, t, g, j, b, d*. Das zweite Hilfsmittel ist ein im Armenisch-Tatarischen fast ausnahmslos geltendes Lautgesetz, welches auch im vulgären Osmanisch-Türkischen beobachtet wird[3] und lautet: Eine stimmhaft anlautende Silbe folgt nur auf stimmhaften Stammauslaut, eine stimmlos anlautende nur auf stimmlosen. Dieses wichtige Lautgesetz erschließt sich uns z. B. aus der Vergleichung der beiden Ausdrücke գլուխդա *baša* und մենդա *menda*. Beide sind Lokative, gebildet durch Anhängung des Suffixes դա *ta*, resp. նդա *da* an die Stämme գլուխ *baš* Kopf und մեն *men* ich. Da գլուխ *baš* stimmlos auslautet, so konnte hier das an den Stamm tretende Suffix դա nur stimmlos gesprochen werden, d. h. դ = *t*. Dagegen ist bei մեն *men*, da ն stimmhaft ist, das նդա des Lokativsuffixes = *d*. Daraus ergibt sich aber, daß bezüglich der oben erwähnten Explosiva im Armenisch-Tatarischen die neu-westarmenische Aussprache gilt, es lauten also

---

[1] Bekanntlich zerfällt das Neuarmenische in zwei Hauptgruppen, Ost- und Westarmenisch, die sich lautlich durch die II. armenische Lautverschiebung unterscheiden, wonach im Westarmenischen die alten Tenues: *p, t, k, c, č* zu den entsprechenden Mediae, die alten Mediae *b, d, g, j, ǰ* zu den entsprechenden Tenues geworden sind, während das Ostarmenische den alten Lautstand beibehält. Vgl. J. Karst, Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen, Straßburg 1901, S. 1.

[2] Vgl. Adjarian, Classification des dialectes arméniens, Paris 1909 (Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. 173), S. 79.

[3] Vgl. G. Jacob, Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen, in Z. D. M. G. Bd. 52, S. 715.

ր, ց, ղ, ճ, շ, ո, ս = *p, k, t, g, j, b, d.* Das konsonantische Material besteht somit im Armen.-Tatarischen aus:

1. *a)* Tonlosen (harten) Konsonanten:

   χ (խ), *k* (կ), *t* (տ), *s* (ս), *š* (շ), *f* (ֆ), *ts* (ծ), *p* (պ).

   b) Tönenden (weichen) Konsonanten:

   ğ (ղ), *g* (գ), *j* (ջ), *d* (դ), *b* (բ), *z* (զ), *ž* (ժ), *dz* (ձ).

2. Zwei Vokal-Konsonanten *v* (վ), *j* (յ).[1]

3. Sonoren Konsonanten *m* (մ), *r* (ր), *l* (լ), *n* (ն),

4. dem Hauchlaute *h* (հ).[2]

Die tonlose hinterlinguale Spirante χ (խ) findet sich in unserer Mundart in den türk.-tatar. Wörtern sowohl im Anlaute als auch im In- und Auslaute überall dort, wo in den anderen türk.-tatar. Dialekten ج (*ğ*) steht.[3] Für die tonlosen *k* (կ), *t* (տ), *p* (պ) treten oft die entsprechenden armenischen aspirierten Tenues *k̇* (ք), *ṫ* (թ), *ṗ* (փ). Die Dental-Lingualen *ts* (ծ), *dz* (ձ) und *č* (չ) kommen nur in den armenischen, die tönende Spirante *ž* (ժ) nie in den türk.-tatar. Wörtern vor. Für das *r* (ր) tritt, namentlich vor der tönenden Spirante *ğ* (ղ), häufig die armenische Liquida *ł* (ռ). Interessant ist ferner, daß für das tonlose türk.-tatar. *č* immer die aspirierte armen. Tennis *č̇* (չ) steht, es dürfte also türk.-tatar. *č* gewöhnlich etwas aspiriert gesprochen worden sein.[4] Dagegen fehlt im Armenisch-Tatarischen das türk.-tatar. ‚*Saghyr-nun*': es wird stets durch den Divergenten *n* (ն) vertreten.

Was die Formenlehre anbelangt, so finden wir im Armenisch-Tatarischen viele Kennzeichen der anderen türk.-tatar. Dialekte, vor

---

[1] Im Anlaute vor Vokalen wird es durch armen. ե (*e*) wiedergegeben, welches manchmal sogar für ‚*je*' (եյ) steht, indem es seinen armen. Lautwert im Wortanfange beibehält.

[2] Hierher gehört auch die armen. tonlose Spirante ‚ը, die aber nur im Anlaute armenischer Wörter den Lautwert *h* hat.

[3] Vgl. die ähnliche Stellung dieses Konsonanten im Kumanischen, Kuun, Cod. Cum. Budapest 1880, S. XCIV ff.

[4] Auch im Armenisch-Türkischen wird *t*, *č* (չ) immer durch arm. չ (*č*) wiedergegeben, vgl. meine ‚Studien zum Armenisch-Türkischen', in den Sitzungsber. der kais. Akademie der Wissensch., Phil.-hist. Klasse 1912, III. Abh., S. 5.

allem des Kumanischen und Kasan-Tatarischen, und ich will hier in Kürze folgendes berühren:

a) Von den Deklinationssuffixen der Einzahl sind jene für den Dativ գա *ga*, կա *ka*, ղա *ɣa*, Lokativ դա *da*, տա *ta* und Ablativ դան *dan*, տան *tan* stets guttural vokalisiert, mag das Stammwort gutturale oder palatale Vokale haben. Das Dativsuffix lautet manchmal wie im Osmanischen und anderen Dialekten bloß յ *(a)*[i], z. B. էֆենդիյա *efendija* dem Herrn und dies fast stets nach dem Possessivsuffix der 3. Person, z. B. ճոլունա *joluna* seinem Wege, երեսունա *jüzüna* seinem Gesichte. Das Akkusativsuffix ը, ու, ի *(ny, nu, ni)* verliert beim Possessivsuffix der 3. Person, was man auch in anderen Dialekten beobachten kann, den auslautenden Vokal, z. B. պաշլարը *bašlaryn* ihre Köpfe, պույրուխուն *bujruɣun* seinen Befehl. Das Pluralsuffix lautet stets լար *lar* ohne Rücksicht auf die Klangfarbe des Wortes, an welches es tritt, z. B. իշլար *išlar* die Geschäfte, խանլար *ɣanlar* die Fürsten.

b) Von den Fürwörtern sind die Formen անգար *angar*, անար *anar* ihm (kas.-tat. *añar*, kum. *angar*, *aar*, nigur. *anggar*), պունգար *bungar* diesem (kas.-tat. *miñar*, *miñarya*, *miña*, kum. *mungar*), պուլար *bular* diese, խայսիքի *ɣajsiki* derjenige, welcher, welcher (čag. قايسى, قايوسى welcher?, kum. *chaysi*, *kaysi*), խաչտա *ɣujda* wo (kum. *chayda*, *kayda*), քենդի *kendi* er selbst (kum. *kensi*, osm. كنديسى *kendisi*) am interessantesten.

c) Die Zahlwörter, und zwar die Kardinalia lauten: 1 պիր *bir*, 2 էքի *eki*, 3 ուչ *uč*, 4 տորդ *dort*, 5 պէշ *beš*, 6 ալդը *alty*, 7 եէտի, եոթ *jedi*, 8 սէքիզ *sekiz*, 9 թոխուզ *toχuz*, 10 օն, 20 իկիրմի *igirmi*, 30 օթուզ *otuz*, 40 խըրխ *χyrχ*, 50 էլլի *elli*, 60 ալմըշ *almyš*, 70 եէտմիշ *jetmiš*, 80 սէքսան *seksan*, 90 թոխսան *toχsan*, 100 եուզ *juz*, 1000 մինկ *ming*, 10.000 թումեան *tuman*. Die Ordinalia werden mit dem Suffix -ունճը, -ընճի *(-unči, -inči)*, resp. nach Vokalen -նճի *(-nči)* gebildet, z. B. պիրինճի *birinči*, էքինճի *ekinči* etc.

d) Recht charakteristisch gestalten sich die Formen des Verbums. Der Infinitiv lautet entweder auf մա *ma* oder մախ *max* aus, und zwar wieder ohne Rücksicht auf die Klangfarbe des Stammwortes, z. B.

էդմախ etmaχ tun, machen, *պոլմա (պոլմա) bolma (bolma)* sein, *գորմա (գորմա) korma (korma)* sehen. Der Infinitiv auf *-մախ -maχ* dient gleichzeitig als Nomen verbale praes., z. B. *պույուրմախ bujurmaχ* der Befehl, *ըշամախ öčašmaχ* der Zorn, *եմախ jemaχ* die Speise. Eine andere Form dieses Nomen verbale wird mittels des Suffixes *ոլ ọe*[1] gebildet, z. B. *եազոլ jazọe* das Schreiben (osm. يازى, يازو *jazy*), *եապոլ japọe* die Decke (osm. يابغى *japyḳ* Pferdedecke, Satteldecke, čag. يابماق *japmaḳ* bedecken, zudecken). Der Imperativ der 2. Pers. sing. stellt entweder den reinen Verbalstamm dar, z. B. *խութար χutχar* von *խութարմա χutχarma* retten, *այդ ajt* von *այդմա ajtma* sagen, oder er wird mittels der Suffixe *կին gin* (bei stimmhaftem Auslaut), *քին ḳin* (bei stimmlosem Auslaut) gebildet, z. B. *ալկին algin* von *ալմա alma* nehmen, *պախքին baχḳin* von *պախմա baχma* schauen. Die Suffixe für die 2. Pers. plur. lauten *-ունգուզ, -ընգըզ, -ըդըզ (-unguz, -ynyyz, -ynyz)*. Für die Bezeichnung des Futurums hat unsere Mundart zwei Formen, die eine wird, wie im Kumanischen und Čagataischen, mittels des Suffixes *կայ gaj, քայ ḳaj* gebildet, z. B. *պոլգայմըն bolgajmen* ich werde sein, *էդքայմըն etḳajmen* ich werde machen; die andere Form geschieht mit Hilfe eines Particip. praes. fut. auf *-սար sar*, welches sich außer in den Orchoninschriften nur noch im Altosmanischen vorfindet,[2] z. B. *այդսարլար ajtsarlar* sie werden sagen, *գըդսարլար ḳatsarlar* sie werden weiden. Die Bildung der übrigen Tempora geht so ziemlich in derselben Weise wie in den anderen türkisch-tatarischen Dialekten vor sich.

Als Sprachprobe des Armen.-Tatarischen gebe ich im folgenden den 50., resp. 51. Psalm (Miserere). Derselbe ist einem arm.-tatar. Psalter entnommen, welcher sich handschriftlich in der k. k. Hofbibliothek zu Wien[3] befindet und den ein gewisser Diakon Lusaw (Լուսաւ *Lusaw*) im Jahre 1590, wahrscheinlich in der polnischen Stadt Zamoście, aus dem Armenischen ins Tatarische übersetzt hat. Die

[1] Vgl. das Nomen verbale praes. auf *o-u* im Kasan-Tatarischen.

[2] Siehe H. Vámbéry, Altosmanische Sprachstudien, Leiden 1901, S. 16, Anm. 4.

[3] Cod. Arm. 43, Fol. 64a—65a; vgl. P. Jacobus Dashian, Katalog der armen. Handschriften in der k. k. Hofbibliothek zu Wien, Wien 1891, deutsch. Teil, S. 3.

Handschrift enthält in zwei Kolumnen den armen. Text und die tatarische Übersetzung, und zwar ist die Anordnung die, daß auf einen Psalmvers in armenischer Sprache immer derselbe Vers in tatarischer Übersetzung folgt. Was letztere anbelangt, so ist sie streng nach dem armenischen Original angefertigt worden, so daß Wortstellung, Satzgefüge und Kasusrektion der Verba fast ganz armenisch sind. Dagegen ist sie eine wertvolle Quelle für die Formenlehre und den Sprachschatz des Armenisch-Tatarischen. Da ich der Probe sowohl eine Transkription als auch einen ausführlichen Kommentar beigefügt habe, glaube ich von einer deutschen Übersetzung dieses bekannten Psalmes absehen zu können.

Text.

1. Տ֗ած. ես֗. Լ֗ինկմոխ ուշտե ազմա գաւխ֗ծնեկ։
2. Խուշտե գէլոխ անկար ռահմ ան մարգ֗ոյէկ. խոշունդրխ պարդըէսոխ բնգոյէկ խահխ֗ծոն։
3. Լ֗սալդա մանկա խ֗ինկրխ ուշտուխաշնկա գոյա եսալդոմնխ֗ծնդնեկ անծնեկ. գ֗ըդուխաշնկա գոյա շտոսախ֗ծնդնեկ անծնեկ. պուկ֗ն գոյաոխդ֗խ֗ինեկ ինեմ։
4. Ա֗ղուխաս եսուկ֗ն ինեկ գոյաոխդ֗խ֗դոսա ինեմ. սա եսգոխդոսա ինեմ ասուկ էգ֗ծն ինե։
5. Գոյաոխդ֗խ֗ինեկ ինեմ ին ինոսա գ֗խ֗խծն. սա եսգոխգոյմ ինեմ ազոնա ինեմ ախ֗ Հար սաշաք։
6. Ոան֗կա եսգոյ եսգոխ էգ֗գիմ գ֗խ֗. սա եսոնաներ ազոնկա անծնեկ էգ֗գիմ։
7. Ա֗խ֗խ֗ գոյաս գոյոխ էգ֗գիմ ոգուանկա անծնեկ. սա ինկուխ եսագասոն սանկա։
8. Գոյաոխդ֗խ֗ գ֗խ֗ պաշտոյ, սա եսգոխ գ֗խ֗ս խոյաշտա ինեմ անոմ ինեմ։
9. Ոան գ֗խ֗ գանուխ֗ծնա սոխոսնկ գոյաոնմանկանգոյնդ սա եսգոխգոյնծ. ախ֗ծնկ գ֗խ֗ս անծնեկ գոյխուգոսնկ մանկա։
10. Պուխ֗ս սասաոնա գոյաս գ֗խ֗ս սա ասուկ գոյխ֗խմ. եսուկ֗ն սա ազգոխ խոյաոսն ախ գոյխ֗խմ։

11. Խիզմէտու էգրին ճանկա պէյ սուճունչուրնաս. տա փարաշիլիրնի, սա սուճունկուլար սուճպէտրմ՝ ՄԵնիմ՝ Հապաթի պէյկան։
12. Խոդդար իւզանինու աէնինկ Եազըխպատրմասան ՄԵնիմ՝ տա պարչա գօրա-պիլիբիմնի ՄԵնիմ՝ արգ. ՄԵսան։
13. Խրտար արսաղ Բօնգադ ՄԵսա ԲՒԷնկրի. տա Ճանըր գօղու Էանկիրդ խարնըրմասա՝ ՄԵնիմ՝։
14. Ասլմակին ՄԵնի պէյ իւգանէկասան աէնինկ, տա Ճանրնինը արի աէնինկ չրխարմանկին ՄԵսան։
15. Պէրկին ճանկա սուճունչուրսան խաւգխարդըմխընըրնկ. տա Ճան ապտրխընկ պէրա աէնինկ Բօնգադ ՄԵնի։
16. Ասրտագիյիմ գօրտուկդարկա Եօրանինու աէնինկ. տա խրտար ստնկա խապդրաչար։
17. Խաւգխար ՄԵնի խանընՃասան ԲՒԷնկրի ԲՒԷնկրի խաւգխարդըմխընըրնկ ՄԵնիմ՝ տա սուճունկայ գիլիմ՝ ՄԵնիմ՝ Բօգրատխասանկա աէնինկ։
18. Պիյ Հկար էրինչարդիկ ՄԵնիմ՝ ապսան, ապդամ՝ ՄԵնիմ՝ Էրդուկայ ապչ Բինինի աէնինկ։
19. Ախար չդասանկհան խաւդան տաՃարհաբի՝ Էվիդ սէն պաԲոմ խաւդանինա՝ Նէ՝ Հէշ պիչդամասաղնկ։
20. Խաւդան ԲՒԷնկրիկա Ճան ապտրխ խրտարնի արտ տա Ճանըր ապտրխ ԲՒԷնկրի Հէշ Էդմասդըր։
21. Ախարի Էգրին պէյ Էրդինկ պիչա աէնինկ սրանկա՝ տա Եասապկայ տուգարչարդ Էրտասագհինկ։
22. Ընէ վադդա պիչդանասրէն խաւդանկա Բօգրատխանանկ Էրխան խաւդանդրդնր չհասրկայ սէղանչինկա՝ աէնինկ սկօղնու։

Transkription.

1. *Dun. īl. Jengmaχ uĉun saĝmos tavi̇̄ning:*
2. *Χaĉan keldi angar natan markarg. χaĉanki bargpedi persape zatẏ̄na:*
3. *Jaŕlĝa manga i̇̄engri ululuχunga kora jaŕlgamaχynynyng sening. kopluχunga kora ŝaĝavatẏ̄ngnyng sening. buzyin torazizlikimni menim:*
4. *Ajruχsu juvgin meni torazizlikimdan menim. da jazyχymdan menim aruv etkin meni:*

5. *Tǫrasizlik̇imni mǫnim mǫn mǫndan bilirmen, da jazyχlarym mǫnim alnyma mǫnim dir har zahaṫ:*
6. *Sanga jalgyz jazyχ ettim bij. jamanny alnynga sǫning ettim:*
7. *Nǫčik̇ tǭgru bolgajsǫn sǫzungda sǫning. da ǫnguči jarǭguda sanga:*
8. *Tǫrasizlik̇ bila bašlady, da jazyχ bila ǭgurdu mǫni anam mǫnim:*
9. *Sǫn bij konuluk̇nu sǫcdung korunmaganlarny da japuχlarny, aχylyng bila sǫning korguzdung manga:*
10. *Burk̇ usduma zoba bila' da aruv bǫlijim, jurgin da artyχ zardan aχ bǫlijim:*
11. *Jkitǫnlu ǫtkin manga bij sovunčluk̇nu da farahlikni, da sovungajlar sovaklarym mǫnim hasrat bǫlgan:*
12. *Xajtar iuzungnu sǫning jazyχlarymdan mǫnim, da barča tǫrasizlik̇imni mǫnim aryt mǫndan:*
13. *Jurak aruv ǭχtat mǫnda ǭngri. da jany tǭgru jangirt χarnymda mǫnim:*
14. *Salmagin mǫni bij iuzungdan sǫning, da jaunyngny ari sǫning čyχarmagin mǫndan:*
15. *Bergin manga sovunčlukun χutχarylmaχnyng. da jan agalyχyng bila sǫning ǭχtat mǫni:*
16. *Oeratijim tǫrasizlarga jǫlungnu sǫning. da χrstlar sanga χajtkajlar:*
17. *Xutχar mǫni χanyndan ǭngri ǭngri χutχarylmaχymnyng mǫnim. da sovungaj tilim mǫnim ǭgruluχunga sǫning:*
18. *Bij egar erinlarymny mǫnim ačsang, agzym mǫnim jyrlagaj algšingni sǫning:*
19. *Egar klazangedi χurban sunaredix' ǫcet sǫn butov χurbanga nǫ hič bijanmalyng:*
20. *Xurban ǭngriga jan ašaχ. iurakni aruv da janny ašaχ ǭngri hčč etmastyr:*
21. *Jaχši ǫtkin bij erking bila sǫning sionga' da jasalgaj duvarlary erusalimning:*
22. *Avl vagta bijansarsǫn χurbanga ǭgruluχnung. niaṫ χurbanymyzny čχargaj segunynga sǫning oguzun:*

Bemerkungen und Erklärungen zum Text.

V(ers) 1. *dun* arm. Vers — *it* als Zahlenwert 24; sollte eigentlich *ip* = 22 heißen, da auch die armenische Vorlage, nach welcher die tatar. Übersetzung gemacht wurde, nur 22 Verse zählt — *jengmaχ* siegen, Sieg, var. *engmaχ*, *jenmaχ*, kum. *yengmac* Sieg, čag. *jengmek*, osm. *jeŋmek* — *üčün* für, wegen, um, osm. *iċün*; *jengmaχ üčün* um zu siegen, für den Sieg; mit diesen Worten soll dieser Psalm als der siegreiche, vollkommene, hervorragendste, als *triumphans inter hymnos* bezeichnet werden. In anderen arm. Psalterausgaben steht dafür *p̄ hamapatik*, was aber nur eine wörtliche Übersetzung des griech. εἰς τὸ τέλος ist. Vgl. auch den Psalmenkommentar (*Meknut'iwn sagmosaran*) von *Yovhannēs*, Venedig 1823, Tom. I, S. 80 — *sagmos* arm. Psalm; sollte im Texte eigentlich *sagmosn* *sāgmosy* heißen, da es von *tawitning* abhängig ist, auch wäre die richtige Wortstellung *tawitning sagmosn*; doch geht hier wie auch in den folgenden Versen bei der Genetivkonstruktion das Beziehungsnomen stets dem Genetiv wie im Armenischen voran, statt umgekehrt, wie es für das Tatarische das Richtige wäre. Auf solche und andere gegen die logische Reihenfolge der Wörter im Tatarischen verstoßende Umstellungen, die eine Folge des starren Festhaltens an dem armenischen Texte, bezw. der armen. Wortstellung sind, soll in den folgenden Versen, da sie leicht erkennbar sind, nicht weiter hingewiesen werden.

V. 2. *χaċan* als, nachdem, čag. قاچان *ḳačan* — *keldi*, Imperf. 3. P. sing. von *kelma* (*ḳelma*) kommen, čag. كيلماك *kilmek* — *markare* arm. Prophet — *barypedi*, Plusqpf. 3. P. sing. von *barma* gehen, čag. بارمق *barmaḳ*, osm. وارمق *varmaḳ*, *edi* = osm. ايدى *idi* er war — *χatyn* Frau, osm. قادين *ḳadyn*, čag. خاتون *χatun*.

V. 3. *jaŕlja* statt *jaŕlyga*, Imperat. 2. P. sing. von *jaŕlyjama* sich erbarmen, *jaŕlyamaχ* das Erbarmen — *manga* mir, osm. بڭا *baña*, čag. منڭا *manga* — *erkimiz*

ululuχ Größe; *ulułuxdaka* Dativ von *ulułuxdak* (deine Größe) statt *ulułuxaka*, bezw. *ulułuxdan*, da es doch vom Genetiv *tangrilixdindin* abhängig ist — *tangri* Gott, kum. *tengri*, čag. *tingri*, *tengri*, osm. تكرى *tañry* — *kora*, var. *qora* *kora* nach, mit Dat. konstruiert, osm. كۈر *gjöra* — *menink* *sening*, Genet. von *men* ich du — *koplux* Menge, Fülle, čag. كوپلوك *köpluk*; *kop*, var. *qop* *kop* viel; *koplukdaka* statt *koplukaka*, bezw. *koplukdan*, vgl. oben *ulułuxdaka* — *šafaqat* Taḥrîf des ar. شفقت *šafaḳat* Milde, Güte, Mitleid — *buzgin*, mit dem Suff. *gin* gebildeter Imperat. der 2. P. sing. von *buzma* tilgen, osm. بوزمق *bozmaḳ* — *tora* Gesetz, Recht; *torusizlik* aus *tora* + Suff. *siz* ohne + Suff. *lik* zusammengesetzt = Unrecht — *menim*, Genet. von *men* ich, osm. بنم *benim*.

V. 4. *ajruχsu* (arm. = *arawel*) eher, vielmehr, mehr, in derselben Bedeutung wie *artyx*, *artyqsy* (*artχsy*, *artyχsy*); vgl. ارتق *artyḳ* in allen Dialekten = besser, mehr, u. ايرق *ajryḳ* getrennt, isoliert — *juvgin*, Imperat. 2. P. sing. von *juvma* waschen, kum. *juuarmen* ich wasche, čag. يومامق *jumaḳ* — *meni*, Akk. von *men* ich, osm. بنى *beni* — *da* und, kum. *da*, osm. ده *de* — *jazyx* Sünde, kum. *jasik*, čag. يازوق *jazuḳ* — *aruv*, var. *arv* *arî* heilig, rein, uigur. *aryḳ*, kum. *ary*, osm. آرى *ary* — *etkin*, mit dem Suff. *kin* gebildeter Imperat. 2. P. sing. von *etmaχ* machen.

V. 5. *mendan*, Ablat. von *men* ich — *bilirmen*, Aor. der 1. P. sing. von *bilma* wissen — *alnyma*, Dativ von *alnym* (statt *alnym*) meine Stirne; vgl. kum. *alin*, osm. آلن, الين; der Ausdruck *alnyma* dient zur Wiedergabe der Präposition ‚vor', weshalb richtig auch der Lokativ *alnymda* statt des Dativs stehen sollte (arm. = *arajk' ins*) — *har sahat* immer, würtl. jede Stunde, aus *har* = pers. هر *her* jeder und *sahat* = ar. ساعت *sâ'at* Stunde zusammengesetzt.

V. 6. *sanga*, Dativ von *sen* du — *jalgyz* alloin, kum. *jalgiz*, *jalguz*, *yalguz*, čag. يالغوز *jalguz*, osm. يالكز

jalyŋyz — *ялгыз ettim*, Imperf. 1. P. sing. von *эдмэк* machen — *бій bij* Herr, kum. *beg*, *bey*, čag. *بیک big*, *beg*, osm. *بك bej* — *jaman* schlecht, böse, Sünde, Übel; kum. *iaman*, *iamanlich*, čag. *یامان* u. *یامانلق* — *алдымда өңдүмдә* statt *өңдүмдә алдымда* vor dir, *алдымда* Dativ statt Lok. *алдымдаа*, vgl. V. 5.

V. 7. *нечік neçik* wie; kum. *nečic*, kas.-tat. *niček* — *тоғры toğru* recht, wahr, gerecht — *болгайсең bolgajseŋ*, Fut. 2. Pers. sing. von *болма bolma* sein — *сөз söz* Wort; kum. *söz*, osm. *سوز söz* — *ењүчі* (*ењүчі*), var. *кеңүчі jeŋüčі* Sieger, von *ењмэк* (*ењмак*), vgl. V. 1 — *јарғы jarğu* Urteil; kum. *jargu*, čag. *یارغوچ jargučі* Prozeß, Tribunal; die Stelle ‚*ана ењүчі кеңүрсең анда*', was ‚und du wirst siegreich sein, wenn du richtest (urteilst)' heißen soll, ist eine wörtliche Übersetzung des arm. ‚*ի յաղթեցցես ի դատել քում*' und wird nur durch Vergleich mit diesem verständlich. Im Armenischen heißt es wörtlich: und du wirst siegreich sein, in deinem Urteilen (Urteile), und es steht *ի դատել քում* für *ի դատելի քո*; im Tatar. sollte es daher ‚*өкүмдә кеңүрсең*' (in deinem Urteile) heißen.

V. 8. *бірлә bila* mit; kum. *bile*, čag. *بیله*, *بیرله*, *بیرلان* — *башлама baślama* soll hier = arm. *յղանաց* empfangen, schwanger werden, sein; ist *башламы* mit dem bekannten mit *باش t.* Kopf zusammenhängenden Verbum *باشلامق* identisch oder steckt darin ein anderer Stamm? — *тоғурма toğurma* gebären.

V. 9. *конулық konuluk* Wahrheit; kum. *qonu* wahr, recht, gesetzlich — *сөймэ söcmə* lieben; kum. *sövmäk*, čag. *سیوماک süjemek*, *süjmek*, osm. *سومك sevmek* — *көрүнмәгән korunmagan* das Unsichtbare, Particip. praes. pass. von *көрмэ korma* sehen, osm. *كورمك gjörmek*, čag. *کورماک körmek* — *јапық japuχ* geheim, verborgen, čag. *یابوغ* (*یابوق*) *jabuğ* (*jabuk*) — *ақыл aχyl* Verstand = ar. *عقل ʿakl*, osm. *ʿakyl* — *көрүгүзмәк*, Imperf. 2. Pers. sing. von *көрүгүзмэ körgüzmə* zeigen, čag. *کورکوزماک körküzmek* sich zeigen, sichtbar werden.

V. 10. *бүрк burk*, Imperat. 2. Pers. sing. von *бүркмэ burkma* spritzen, besprengen, krm.-tat. *بوروکمك būrūkmek*, kas.-tat. und kirg. *بورکمك bürkmek* — *үзәмдә üzəmdə* auf mich, von *үзәм üzəm* auf,

oder, über; čag. اوست *üst*, osm. اوست *üst*, kum. *ustun* — զոպա *zoba* (arm. զոպոյ) Ysop (Art Pflanze), aus dem griech. ὕσσωπος, osm. زوفا *zofa*, arm.-türk. զուֆա *zufa* — պոլիյիմ *bolijim* ich möchte, will sein, Optat. 1. Pers. sing. von պոլմա *bolma* sein, osm. اولمایم *olajym* — արդըխ *urtyx* mehr; čag. ارتوق *artuk*, osm. آرتق — խարտար *χardar*, Ablat. von խար *χar* Schnee; in den übrigen Dialekten قار *kar* — ախ *aχ* weiß; čag. und osm. آق, kum. *ak*, *ac*.

V. 11. իշիտվլու *išitvlu* hörend, mittels des Adjektivsuffixes լու *lu* vom Nom. verb. praes. իշիտվ *išitv* das Hören, gebildetes Adjektiv, arm. = լսող *lsoł* — սևունջլուք *sevunčluk* Freude, von սևունմա *sevunma* sich freuen; osm. سوینمك *sevinmek*, سوینج *sevinj* Freude — ֆարահլըք *farahlik* Freude, Wonne, aus ar. فرح *farah* Freude, Lust, Heiterkeit, und türk. Suff. լըք *lik* zusammengesetzt — սոխ *sovak* Knochen; čag. سونکاك *söngek*, kas.-tat. *söjäk*, chin.-tat. سوندق *sondak* — հասրաթ *hasrat* ist ar. خسارة *χasâret* Schaden, Verlust; հասրաթ պոլգան *hasrat bolgan* = arm. խորտակուած *χorṫeal* arm, elend, wörtl. beschädigt, vernichtet.

V. 12. խայդար *χajtar*, Imperat. 2. Pers. sing. von խայդարմա *χajtarma* umkehren machen, umdrehen, abwenden; čag. قایتارماق *kajtarmak* — իւզ *iuz* Gesicht, osm. یوز *jüz* — պարչա *barča* alle; čag. بارچه, بارچا *barča*, باری *bary* alle, die übrigen — արդը *aryt*, Imperat. 2. Pers. sing. von արդըմա *arytma* reinigen, säubern, čag. آرتمق, اریتمق *arytmak*.

V. 13. իւրակ *iurak* Herz; osm. یورك *jürek* — թօղդատ *toχtat*, Imperat. 2. Pers. sing. von թօղդատմա *toχtatma* hier = arm. հաստատել *hastatel* machen, erschaffen; vgl. Radloffs Wörterbuch: *tohtatmak* anhalten, aufhalten, und *tohtamak* anhalten, stehen bleiben, sich befestigen — մէնա *menda*, Lokat. von մէն *men* ich — ճան *jan* = pers. جان *jân* Seele, Geist — ճանկիրդ, Imperat. 2. Pers. sing. von ճանկիրդմա *jangirtma* erneuern, restaurieren, ճանկի *jangi* neu; osm. یکیلمك *jeñilemek*, čag. ییڭکیرتمك *jingirtmek* — խարն *χarn* Bauch, hier = das Innere; osm. قارن *karn*, *karyn*, čag. قاریڭ *karyn*, kum. *karin*.

V. 14. սալմագին *salmagin*, neg. Imperat. 2. Pers. sing. von սալմա *salma* schleudern, werfen, verstoßen; osm. صالمق *salmak* — սրտ

ari = *արի arıs* heilig, rein — *չխլարմագին čyχarmagin*, neg. Imperat. 2. Pers. sing. von *չխլարմա čyχarma* wegnehmen, forttragen, arm. *հանել hanel*.

V. 15. *պէրգին bergin*, Imperat. 2. P. sing. von *պէրմա berma* geben; osm. ويرمك *vermek*, čag. بيرماك *birmek*, kum. *berma* — *խուդխարյլմախ χutχarylmaχ* die Rettung; čag. قوتقارمق *ḳutkarmaḳ*, قوتغارمق *ḳutḳarmaḳ* befreien, retten, osm. قورتارمق *ḳurtarmaḳ* — *աղալըխ aγalyχ* Herrschaft, Autorität, Macht, aus *աղա aγa* (آغا) Herr + Suff. *լըխ lyχ* (لق) zusammengesetzt.

V. 16. *ովրադիյիմ ovratijim*, Optat. 1. P. sing. von *ովրադմա ovratma* lehren, unterrichten; kum. *ovretmis* (Perf. 3. P. sing.) u. *ouraturmen* (Aor. 1. P. sing.), osm. اوكرتمك *öjretmek*, čag. اوكرتمك *öγretmek* — *դըրուսիզ tyrasiz* gottlos, aus *դըրա tyra* Gesetz, Recht, Wahrheit und Suff. *սիզ siz* (سز) ohne zusammengesetzt — *ճոլ jol* Weg — *խըզլար χyzlar* statt *խըրդըզլար χyrtyzlar* die Übeltäter, Ehrlosen, Sünder; čag. خيرسيز, osm. خرسز[1] — *խայդըդլար χajtkaflar*, Fut. 3. P. plur. von *խայդմա χajtma* zurückkehren, umkehren; čag. قايتماق *ḳajtmaḳ*.

V. 17. *խուդխար χutχar*, Imperat. 2. P. sing. von *խուդխարմա χutχarma* retten, vgl. V. 14 — *խան χan* Blut; čag. u. osm. قان *ḳan*, kum. *kan* (*can*) — *դիլ til* Zunge; kum. *til*, čag. ديل *til*, osm. ديل *dil* — *իւրուլուխ iγrulyχ* Gerechtigkeit.

V. 18. *էգար egar* wenn = pers. اگر *eger* — *էրին erin* Lippe; čag. ايرن *iren* Unterlippe — *աչսանդ aćsang*, Kondit. 2. P. sing. von *աչմա aćma* öffnen, čag. u. osm. آچمق *aćmaḳ* — *աղզըմ aγzym* mein Mund von *աղըզ aγyz*; kum. *agiz*, čag. اغيز, osm. آغز, آغيز — *էրլագայ jyrlagaj*, Fut. 3. P. sing. von *էրլամա jyrlama* singen, *էր jyr* das Lied; kum. *ir*, *yr*, *irlama* (singen), čag. يرلامق *jirlamaḳ* — *աղըշ aγyš* statt *աղըշ aγyš* Heil, Segen, Lob; uigur. *alkiš*, čag. *alkiš* (*algajiš*), *olčak* (Huldigung, Segen).

---

[1] Zur Etymologie dieses Wortes siehe meine ‚Corollarien' zu F. Miklosich ‚Die türk. Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen', Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissensch., Phil.-hist. Klasse, Bd. 166, 4. Abh., S. 24.

V. 19. *կլասանկ klasang*, Kondit. 2. P. sing. von *կլամա klama* (wohl kontrahiert aus *կիլամա kilama*, *կելամա kelama*) wünschen, begehren, bitten; kas.-tatar. *kelä* (= *telä*), čag. تیلاماک *tilemek*, osm. دیلهمك *dilemek* — *էտի edi* er war, osm. ایدی *idi*; *կլասանիէտի* = Imperf. des Kondit. — *խուրպան χurban* Opfer = ar. قربان *kurbān* — *սունարդիչ sunardiχ*, Plusqpf. 1. P. plur. von *սունմա sunma* zureichen, hin-, herumreichen; kas.-tatar. *sunmak*, čag. سونماق *sonmak*, kum. *sunarmen* (extendo); *էտիի* = osm. ایدك *idik* — *էվէտ evet* aber, osm. اوت *evet* ja — *պուտուլ butav* alles, ganz; čag. بۈتۈ *bötö*, osm. بۈتون *bütün*, kum. *butun* — *նէ ne* nicht; osm. نه *ne* und nicht, weder, noch — *հէչ hečʼ* = pers. هیچ *hič* keiner, nie, niemals, nichts — *պիյանմադընկ bijanmadyng*, neg. Imperf. 2. P. sing. von *պիյանմա* billigen, annehmen, osm. بکنمك *bejenmek*.

V. 20. *աշաղ ašaχ* demütig, ergeben, niedrig = arm. *խոնարհ χonarh*; uigur. *ašaḳ* herab, hinunter, azerb. *ašaḳa* unten, herab, osm. اشاغی *ašaġy* (*ašaġa*) — *հէչ էդմէտի hečʼ etmaχ* = arm. *արհամարհել arhamarhel* verachten, geringschätzen, mißachten, von *հէչ hečʼ* (siehe Vers 19) und *էդմէտի etmaχ* machen, tun; *էդմեաղըր etmastyr* ist neg. Aor. 3. P. sing.

V. 21. *եախշի jaχši* gut; kum. *yacsi*, *iacsi*, čag. یخشی *jaḫši*, azerb. یخچی *jaḫči* — *էրք erk* Wille, Absicht, kum. *erk* — *եասալգայ jasalgaj*, Fut. 3. P. sing. von *եասալմա jasalma* zugerichtet werden oder sein, gemacht werden, sich gestalten, čag. یاسالمق *jasalmaḳ* — *դուվար duvar* Mauer = p. دیوار *divār* Mauer.

V. 22. *աւլ վաղդա avl vaġta* statt *ալ վախդա al vaχta* dann, damals, aus t. *ալ al* jener und Lokat. von *վախդ*, *վաղդ* (*vaχt*, *vaġt*) Zeit = ar. وقت *vaḳt* zusammengesetzt — *պիյասարսըն bijasarsyn*, Fut. 2. P. sing. von *պիյասի* (siehe Vers 19) — *խուրպանկա*, dafür sollte eigentlich *խուրպանկընա χurbanyna* stehen, da es vom Gen. *թոդրուլուխունուդ* abhängig ist; *թոդրուլուխունուդ խուրպանը* Opfer der Gerechtigkeit — *նիաէթ niaé* = ar. نیت *nijjet* Absicht, Wunsch; mit diesem Worte hat der Übersetzer das arm. *ուխտ uχt* wiedergeben wollen, was zwar auch ‚Wunsch' bedeutet, hier aber wohl in seiner eigentlichen Bedeutung als ‚Gelübde' zu nehmen ist; arm.

ախտից պատարագս *uχdiç badaraks* Opfer der Gelübde, gelobte, versprochene Opfer — չխարկայ *čχargaj* statt չեխարկայ *čyχargaj*, Fut. 3. P. sing. von չխարմա *čyχarma* herausnehmen, hinaufstellen, -geben, -ziehen, arm. = հանել *hanel*. Im Texte sollte statt չխարկայ der Plural չխարկայցէ stehen, da er das deutsche ‚man' wiedergeben soll, arm. = հանցեն *hanċen*; auch ist hier չխարմա wie arm. հանել mit zwei Akkusativen konstruiert — սեղան *seğan* arm. der Tisch, Altar — ցուլ *oğuz* Stier, Ochs, čag. اوگوز, kum. *oğuz*, osm. اوکوز *öküz*.

Zur Phonetik der australischen Sprachen.

Von

P. W. Schmidt S. V. D.

Wenn im folgenden von ‚den australischen Sprachen' die Rede ist, so ist das nicht im Sinne der alten Auffassung von der Einheitlichkeit aller australischen Sprachen gemeint. Diese Auffassung glaube ich in meiner Abhandlung ‚Die Gliederung der australischen Sprachen'[1] als irrig dargetan zu haben.

Wir haben zunächst zwei größere Gruppen zu unterscheiden, eine Gruppe der nordaustralischen und eine der südaustralischen Sprachen.

Die erstere zerfällt wiederum in drei Untergruppen, eine ältere mit vokalischem und konsonantischem Auslaut, eine mittlere mit vokalischem und Nasal- und *L*-, *R*-Auslaut, und eine jüngere mit bloßem vokalischen Auslaut; jede dieser drei Untergruppen umfaßt wieder eine ganze Reihe von größtenteils radikal voneinander verschiedenen Sprachen. Die Mannigfaltigkeit selbständiger Sprachen ist also in der nordaustralischen Gruppe ein außerordentliche große.

Dem gegenüber werden sämtliche südaustralische Sprachen durch eine Reihe von Gemeinsamkeiten miteinander in Verbindung gesetzt, die den nordaustralischen Sprachen abgehen. Diese Gemein-

[1] P. W. Schmidt ‚Die Gliederung der australischen Sprachen', *Anthropos* VII (1912), SS. 230—251, 465—497. Diese Abhandlung wird in den folgenden Heften des *Anthropos* VII (1912) und VIII (1913) noch fortgesetzt. Soweit sie erschienen, zitiere ich sie im folgenden unter der Sigle *A*; die übrigen Belege entnehme ich dem mir vorliegenden Material, das in der Fortsetzung der Abhandlung noch zur Veröffentlichung gelangen wird.

samkeiten liegen zum Teil in der Grammatik, noch mehr aber im Wortschatz, und zwar, neben den Pronomina personalia, vorzüglich in gewissen Worten für Körperteile. Es wäre aber falsch, daraus auf einen genetischen Zusammenhang aller dieser Sprachen schließen zu wollen. Sondern diese Einheitlichkeit ist nur eine nachträgliche, entstanden durch eine umfassende Beeinflussung, die durch eine jüngere Sprachfamilie auf alle älteren Sprachgruppen dieses Teiles von Australien ausgeübt worden ist. Diese älteren Sprachgruppen für sich genommen waren zweifellos voneinander radikal verschieden. Wie weit hier die Sonderstellung der einzelnen Gruppen und Sprachen anzusetzen ist, läßt sich bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnis noch nicht überall mit Sicherheit sagen. Folgende Gruppen aber lassen sich schon jetzt mit aller Sicherheit erkennen; ich ordne sie nach dem Grade ihrer Festsetzung in Australien, also ihres australischen Alters:[1]

1. Die Victoria-Gruppe mit dem Kurnai als nächstverwandter Sprache.

2. Die Yuin-Kuri-Gruppe, vielleicht verwandt mit Gruppe 1.

3. Die Narrinyeri-Gruppe.

4. Die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, zeigt starke Beziehungen zu den Gruppen 1 und 2.

5. Die Gruppe der Ostsprachen Thangatti-Yukumbul, Kumbainggeri, Minyung, Turubul Wakka-Kabi, Bieli-Kuinmurburra, Halifax-Bay-Sprachen, wozu auch die Bandyil-Sprachen an der Südecke des Golfs von Carpentaria gehören. Unter diesen Sprachen nehmen besonders Kumbainggeri und Minyung eine sehr selbständige Stellung ein, und auch die übrigen Sprachen zeigen weitgehende Selbständigkeit, so daß noch zu untersuchen ist, ob nicht ihre jetzige Einheitlichkeit eine erst sekundär gewordene ist.

6. Die Südwestgruppe. Hier finden sich zahlreiche Sprachen sehr verschiedener Art zusammen, von denen das den äußersten

[1] Die Lokalisierung der einzelnen Gruppen wolle man der Karte entnehmen, welche der oben (S. 325) genannten Abhandlung beigegeben ist.

Südwesten einnehmende Yungar Beziehungen zu Gruppe 1, das den Osten einnehmende Luridya Beziehungen zu Gruppe 5 zeigt.

7. Die Süd- und Nord-Zentralgruppe. Die Nord-Zentralgruppe hat Beziehungen zu Gruppe 5; in der Süd-Zentralgruppe lassen besonders Parnkalla und Meyu starke Beziehungen zu Gruppe 3 erkennen.

Die so neu zutage geförderten Gruppierungen der australischen Sprachen möchte ich heranziehen zur Erörterung einer Frage der allgemeinen Phonetik. Schon seit langem hat man hierfür mit Vorliebe auf die australischen Sprachen Bezug genommen. Da man die Australier als eine der primitivsten Menschenrassen, wenn nicht als die primitivste überhaupt, betrachtete, so glaubte man bei ihnen besonders wertvolle Dokumente für die Erkenntnis der primitivsten Stufen der Sprachentwicklung im allgemeinen und der Lautentwicklung im besonderen finden zu können. Man ging dabei aber immer von der Anschauung aus, daß die sämtlichen australischen Sprachen eine im wesentlichen homogene und genetisch einheitliche Gruppe bildeten und verwertete demgemäß die ihnen entnommenen Tatsachen. Die jetzt nachgewiesene Unrichtigkeit dieser Auffassung muß auch weitgehende Modifikationen in der Beurteilung der Phonetik der australischen Sprachen herbeiführen, und zwar sind es deren besonders zwei.

Die eine ergibt sich aus der Tatsache, daß die australischen Sprachen keine homogene Masse bilden, sondern in eine ganze Reihe von Gruppen zerfallen, von denen wir auch noch in großen Zügen ihre Aufeinanderfolge feststellen können. Diese Tatsache für sich allein genommen scheint dem Entwicklungsgedanken günstig zu sein; denn sie bringt auch in die australischen Tatsachen selbst jene Mannigfaltigkeit und jenes Nacheinander hinein, wie sie zur Entwicklung gehören.

Die andere Tatsache aber spricht gegen den Entwicklungsgedanken; denn sie macht jenes kontinuierliche Aus- und Ineinander unmöglich, in dem das Wesen einer wirklichen Entwicklung gelegen ist. Und diese Tatsache besteht darin, daß die großen, in Australien auf-

einanderfolgenden Sprachgruppen nicht Phasen einer und derselben Entwicklungsreihe sind, sondern Ausläufer der Wanderungen von ganz selbständigen Sprachfamilien, deren weitere Verzweigungen wir höchstens in allgemeinen Zügen ahnen können,[1] von deren Entstehen und eventuellem endgiltigen Zusammenfallen wir aber gar nichts wissen.

Wenn wir somit den Entwicklungsgedanken aus diesen australischen Tatsachen ausschließen müssen, so gewähren uns die neuen Feststellungen über Gruppierung und Alter der australischen Sprachen den großen Vorteil, daß wir belehrt sind über die große Verschiedenheit des Alters der australischen Tatsachen, so daß wir jetzt nicht mehr in den Fehler verfallen, sie indiskriminatim als Belege für ein hohes Alter anzuführen. Das Interesse, das den Untersuchungen über die australischen Sprachen aber doch immer noch anhaftet, wird sich von jetzt an dahin zu konzentrieren haben, welche Tatsachen denn zu den älteren, welche zu den jüngeren gehören.

Diese Untersuchung soll hier in Kürze über einige der hervorstechendsten Eigentümlichkeiten der Phonetik der australischen Sprachen geführt werden. Sie kann nur die großen Linien zeichnen, da der sehr ungleiche Stand unserer jetzigen Kenntnis der australischen Sprachen für eine möglichst viele Sprachen umfassende Vergleichung ein Eingehen ins Detail noch nicht gestattet.

1. Die Laute im allgemeinen.

Gerade dieses letztere müssen wir hervorheben bezüglich einer Eigentümlichkeit, die u. a. Fr. Müller seinerzeit als Charakteristikum sämtlicher australischer Sprachen bezeichnete: ‚Was die tönende Reihe *g*, *d*, *b* anbelangt, so scheint dieselbe ursprünglich nicht vorhanden gewesen zu sein . . .'[2] Die Menge neuer Sprachen, die seitdem bekannt geworden sind, und die mangelhafte Darstellung der Laute in den meisten Quellen erlaubt uns hier kein so umfassendes

[1] S. darüber *A*, S. 250 ff.

[2] Fr. Müller, *Grundriß der Sprachwissenschaft*, Wien 1882, Bd. II, 1, S. 1.

Urteil mehr. Es muß freilich zugegeben werden, daß noch kein positiver Beleg für das gleichzeitige Vorhandensein einer tonlosen und einer tönenden Reihe von Explosiven bei irgendeiner australischen Sprache erbracht worden ist. Für die weitaus meisten der südaustralischen Sprachen, besonders auch die sämtlichen älteren Gruppen derselben, wie auch für das Tasmanische ist das Gegenteil schon jetzt positiv dargetan.

Was aber die physiologische Deutung dieser Tatsache angeht, so werden wir nicht mit Fr. Müller eine tonlose Reihe als primär annehmen, die dann eventuell später in eine tönende übergegangen sei, sondern wir haben es zu tun mit Lauten, die zwischen beiden in der Mitte liegen, die von den tönenden den weicheren Ansatz, von den tonlosen die Nichtbeteiligung der Stimmbänder an sich haben.[1]

Eine gewisse Einschränkung erfährt auch die Behauptung Müllers und anderer, daß die australischen Sprachen keinen dentalen Reibelaut *s* oder *z*, noch auch Hauchlaute und Aspiraten kennen. Ein *s* findet sich in der nördlichsten Gruppe, der Cape York-Gruppe, allerdings nur auf den Inseln der Torres Strait (Mabuiag, Tutu und Saibai), ein *z* in der Sprache vom Daly R., beide in der Gruppe der nordaustralischen Sprachen. In der letzteren wie auch in der benachbarten Sprache der Larrakia treten auch wirkliche Aspiraten auf, im Larrakia auch *h*. Von den übrigen Frikativen, deren Existenz man ebenfalls in Zweifel gezogen hatte, ist sicher bezeugt *f* im Nggerrikudi, Cape York-Gruppe, *f̄* (bilabialer Reibelaut) im Larrakia. In viel ausgedehnterem Maße ist die Existenz eines Lautes bezeugt, den man entweder als interdentale Frikative = *s̪* oder interdentale Affrikate = *ts̪* bezeichnen muß, die Beschreibung der Autoren schwankt hier. Er findet sich im Süden beim Narrinyeri, in mehreren Sprachen von Victoria und bei einer ganzen Reihe von Sprachen der Ostküste. Man könnte versucht sein zu glauben, daß man es mit einem palatalisierten Dental (= *t*) zu tun habe. Das ist für eine

[1] S. darüber mein *Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet*, Salzburg 1907, §§ 356, 357.

Reihe von Sprachen positiv dadurch ausgeschlossen, daß das Vorhandensein dieses palatalisierten Dentals neben dem Interdentalen bezeugt wird.

Bei all dem muß noch immer, besonders hinsichtlich der nordaustralischen Sprachen, unsere sehr weitgehende Unkenntnis dieser Sprachen, und ganz besonders ihrer Phonetik, betont werden, die es uns nicht erlaubt, so umfassende negative Urteile zu fällen, wie man es bisher vielfach getan hat.

Immerhin kann aber doch für die südaustralischen Sprachen die Feststellung Fr. Müllers nicht nur aufrecht erhalten, sondern auch erweitert werden dahingehend, daß sie nicht nur keine Hauchlaute, Aspiraten und Sibilanten (= dentale Frikative), sondern überhaupt keine Frikativen besitzen, mit Ausnahme des erwähnten interdentalen Lautes, von dem es aber auch noch zweifelhaft ist, ob es eine reine Frikative oder nicht vielmehr eine Affrikate (= Okklusive + Frikative) ist.

Physiologisch ausgedeutet besagt diese Abwesenheit von Frikativen, Aspiraten (und Hauchlauten), daß die südaustralischen Sprachen nur die Laute mit völligem Verschluß (Okklusivlaute = Explosivlaute) oder mit völliger Öffnung des Mundes (Vokale und übrige Sonanten) kennen, dagegen nicht die dazwischen liegenden Laute mit geringer Mundöffnung (Konstriktive = Frikative).

2. Der Anlaut.

Unter den australischen Sprachen gibt es eine, die nur oder weit überwiegend vokalischen Anlaut zuläßt, das ist das Aranda mit seinen Dialekten; stark von ihm beeinflußt in dieser Hinsicht scheint auch das Amandyo aus der Südwestgruppe zu sein. Das Aranda gehört zur jüngsten Schicht der nordaustralischen Sprachen und der australischen Sprachen überhaupt.

Bei der großen Überzahl der südaustralischen Sprachen dagegen fehlt der vokalische Anlaut entweder ganz oder ist sehr selten. Das ist der Fall bei der Südwestgruppe, dem Narrinyeri, den Darlingsprachen, der Victoria-Gruppe, dem Kurnai, den sämtlichen Sprachen

der Ostküste bis zum Kaimmurburra und der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe. Bei der Nordzentralgruppe schwankt die Sachlage in den einzelnen Sprachen, bei der Südzentralgruppe mit Ausnahme der Darlingsprachen ist vokalischer Anlaut nicht selten; diese Gruppe ist dem Aranda benachbart. Es läßt sich somit die Tatsache feststellen, daß in den südaustralischen Sprachen gerade bei den älteren Sprachgruppen vokalischer Anlaut fehlt oder sehr selten ist. Bei den nordaustralischen Sprachen liegen die Verhältnisse nicht so übersichtlich; doch läßt sich bis jetzt keine Tatsache erkennen, die der Übertragung dieses Ergebnisses auch auf die nordaustralischen Sprachen widerspräche.

Physiologisch gesprochen besagt das, daß bei den älteren australischen Sprachen jedes Wort den Mundraum geschlossen findet und ihn erst durch einen Explosivlaut oder Nasal (oder *r*, *l*) öffnen muß.

In bezug auf die Energie dieser Mundöffnung beim Anlaut des Wortes läßt sich gleichfalls die Tatsache feststellen, daß es die allerältesten Sprachen sind, die den höchsten Grad derselben, nämlich Doppelkonsonanten, aufweisen, allerdings nicht weiter gehend, als bis ‚Muta + Liquida': es sind das Narrinyeri, mehrere Sprachen der Victoria-Gruppe, vereinzelte Dialekte der Yuin-Sprache und am stärksten das Kurnai, bei dem auch die Verbindungen *mr*, *ml*, *wr* im Anlaut vorkommen. Allerdings ist es dann auch eine zu der jüngsten Schicht gehörige Sprache, das Aranda, die umgekehrte Formen, wie *lt*, *nt* u. ä. im Anlaut aufweist; andere Dialekte stützen diesen Anlaut freilich durch einen prosthetischen Vokal.

Drittens sind es abermals die ältesten Sprachen, welche nicht die Beschränkung des Anlauts aufweisen, daß *r* oder *l* oder beide Sonanten dort nicht zugelassen seien. Von den sämtlichen südaustralischen Sprachen sind es nur die Victoria-Gruppe, die *l*-Anlaut, Narrinyeri und Kurnai, die *r*- und *l*-Anlaut kennen. Bei den nordaustralischen Sprachen sind die Verhältnisse sehr viel mannigfaltiger; auch hier fehlt jedenfalls den älteren Sprachen diese Beschränkung, sie ist vielfach aber auch bei den jüngsten nicht vorhanden.

3. Der Auslaut.

In bezug auf den Auslaut lassen sich die australischen Sprachen in die folgenden Gruppen einteilen, deren Reihenfolge ich nach der physiologischen Schwierigkeit desselben ansetze, dabei von dem ausschließlich vokalischen als dem leichtesten ausgehend:

I. Gruppe mit ausschließlich vokalischem Auslaut.

II. Gruppe mit ausschließlich sonantischem (Vokale, Nasale, *l*, *r*) Auslaut.

III. Gruppe mit vokalischem und einfachkonsonantischem Auslaut.

IV. Gruppe mit vokalischem, einfach- und doppelkonsonantischem Auslaut.

Wir können die interessante Tatsache feststellen, daß die oben angegebene Reihenfolge der Sprachgruppen zugleich auch die ihres Alters ist, daß also die Gruppen mit dem leichtesten Auslaut die jüngsten, die mit dem schwierigsten Auslaut die ältesten sind.

Zur I., jüngsten Gruppe gehören aus den südaustralischen Sprachen die gesamte Südzentralgruppe, mit Ausnahme des Baddyeri, das mit seinem Auslaut auf *n*, *ñ* (*ṉ*) einen Übergang zur II. Gruppe bildet; aus der Nordzentralgruppe gehört hierher das unmittelbar nördlich anstoßende Goa (und Puruga). Unter den nordaustralischen Sprachen sind es — von Westen nach Osten aufgezählt — das zur Coburg-H.-I.-Gruppe gehörige Iyi, dann das Leeanuwa, das Chingalee, das Walookera, das Yelina, das Mingin, das Aranda mit seinen Dialekten Wychinga, Underekebina und Yaroinga, das Wollongurmee, die westlichen Dialekte der Cap York-Gruppe. Unter diesen bilden das Mingin, das Aranda und das Karrandee noch eine besondere Gruppe, da sie nur *a* im Auslaut dulden.

Man sieht, wie die ganze erste Gruppe in einem kontinuierlichen räumlichen Zusammenhange steht und von der nördlichsten Spitze Australiens, der Cap York-Halbinsel, beginnend, sich in einer breiten Bahn durch die ganze Mitte Australiens bis an das Südufer hinzieht. Das ist die Bahn der jüngsten Völkerbewegungen Australiens.

Man geht vielleicht nicht fehl, wenn man die Tatsache, daß auch bei einzelnen Sprachen einer älteren Gruppe, des Narrinyeri und des nach Osten anstoßenden Piangil, einer Mischsprache, sich ausschließlich vokalischer Auslaut geltend zu machen beginnt, auf den Einfluß dieser jüngsten Bewegung zurückführt; denn das Narrinyeri grenzt nach Nordwesten hin unmittelbar an die letzten Ausläufer der I. Gruppe an. In einigen Sprachen des Narrinyeri zeigt sich die Neigung, alle Worte ausschließlich mit nur einem bestimmten Vokal auszulauten, beim Süd-Narrinyeri und dem Piangil mit *e*, *i*, bei dem an Süd-Narrinyeri anstoßenden Teile des Nord-Narrinyeri mit *o*, *u*; das Sekundäre dieses Bestrebens offenbart sich darin, daß diese Auslaute bloße Suffixe sind, die den Stamm des Wortes nicht tangieren.

In der II. Gruppe könnte man zwei Unterabteilungen errichten. Zur ersteren gehören diejenigen Sprachen, welche neben vokalischem auch *r*, *l*, *n*, *ń*, *ŋ* im Auslaut aufweisen, aber kein *m*; die zweite läßt neben all diesen auch *m* zu.

Zur ersten Unterabteilung gehören unter den südaustralischen Sprachen die gesamte Südwestgruppe, die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, das Thangatii-Yukumbul, das Pikumbul, das Murrawari,[1] die Nordzentralgruppe,[2] die Halifax Bay-Gruppe und die Bundyil-Sprachen. Wie man sieht, legt sich das Gebiet dieser Gruppe rechts und links zu beiden Seiten des Gebietes der ersten Gruppe, wie wenn es durch diese letztere auseinander gespalten worden wäre. Ganz die gleiche Sachlage ergibt sich auch bei den nordaustralischen Sprachen: westlich von dem Gebiet der I. Gruppe sind hierher zu zählen das Wolna, dann die beiden Sprachen der Caledon Bay und des Roper River; östlich gelegen sind der östliche Teil der Cape York-Gruppe, Charlotte Bay, das Koko-Yimidir und das Bulponarra.

Die zweite Unterabteilung, die auch *m* im Auslaut zuläßt, ist in den nordaustralischen Sprachen bis jetzt nur durch das Yaraikana, die Sprache der Charlotte Bay, das Koogoominny und das Akoonkoon,

[1] Bezüglich des Baddyeri s. oben S. 332.

[2] Mit Ausnahme der östlichen Sprachen Gea und Puruga, s. oben S. 332.

sämtlich östlich von dem Gebiet der I. Gruppe gelegen. Das gleiche gilt auch von den südaustralischen Sprachen, die zur zweiten Unterabteilung gehören, sie bilden eine kompakte Gruppe in der Mitte der Ostküste; es sind: das Kumbainggeri, das Minyung, die Turubul-Wakka-Kabi-Gruppe, das Bieli und das Kuinmurburra; sie kennzeichnen sich durch mancherlei andere Merkmale gegenüber den Sprachen der ersten Unterabteilung als die älteren.

Auch innerhalb der ersten Unterabteilung ließe sich noch eine weitere Teilung vornehmen, da manche Sprachen keinen *ŋ*- oder *n*-Anlaut kennen. Doch gestattet das vorliegende Material vorderhand nicht eine durchgreifende Durchführung dieser Teilung.

Die III. Gruppe ist sowohl in den nord-, als in den südaustralischen Sprachen nur spärlich vertreten: unter den ersteren gehören hierhin die Ord-River-Gruppe und die Inselsprachen der Cape York-Gruppe, unter den letzteren das Yungar in der äußersten Südwestspitze der Südwestgruppe, das Bangerang und das Kuri; auch das Yuin hat nur einen doppelkonsonantischen Auslaut und leitet somit jedenfalls von der IV. zur III. Gruppe über. Eben die geringe Zahl dieser Sprachen und der Umstand, daß sie zumeist an Grenzgebieten gelegen sind, legt die Frage nahe, ob sie nicht aus Sprachen der IV. Gruppe durch Beeinflussung von Sprachen der II. (oder I.) Gruppe hervorgegangen sind. Bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse müssen wir diese Frage noch unentschieden lassen.

Zur IV. Gruppe gehören diejenigen Sprachen, die in die äußersten Randgebiete abgedrängt worden sind oder ganz isolierte Enklaven bilden. Unter den nordaustralischen Sprachen gehören hierhin die King-Sound-Gruppe, die beiden Sprachen vom Daly und vom Catharine River, das Woolwonga, das Larrakia, die Coburg-H.-I.-Gruppe,[1] das Karrandee und die Walsh-River-Gruppe. Unter den südaustralischen Sprachen zählen hierhin die Nordwestdialekte des Luridya, das Narrinyeri,[2] die Victoria-Sprachen und das Kurnai. Beachtet man, daß das Nordwest-Luridya sich an die King-Sound-Gruppe

[1] Mit Ausnahme des Iyl, s. oben S. 332.

[2] Vgl. indes die Bemerkung oben S. 333.

anschließt und läßt man die Enklaven Karrandee und Walsh-River-Gruppe beiseite, so ergibt sich für diese ganze Gruppe die Konfiguration, daß sie in den äußersten Nordwesten und den äußersten Südosten abgedrängt ist durch die Bewegungen der vorhergehenden drei jüngeren Gruppen.

Die doppelkonsonantischen Auslaute, die in dieser Gruppe zur Verwendung gelangen, sind vorzüglich *lk*, *lt*, *rk*, *rt*, *rṭ* (*nk*, *nt*), die aber nicht alle in jeder Sprache vorhanden sind. Das Narrinyeri kennt auch *lp* und *mp*, während sonst gerade bei einzelnen Sprachen dieser Gruppe selbst einfacher *p*- (und *m*-) Auslaut fehlt.

4. Zusammenfassung und evolutionstheoretische Erörterung.

Die beiden Tatsachen, daß eine sehr große Anzahl australischer Sprachen und besonders die südaustralischen keine Frikativen (außer *s* oder *ts*), also nicht die Laute zwischen völliger Öffnung und völligem Verschluß, kennen, sowie auch nicht den Unterschied zwischen tönenden und tonlosen Lauten, legt allerdings den Schluß auf eine geringe Entwicklung des australischen Lautsystems nahe. Indes bevor wir dazu übergehen dürften, diesen Schluß auch in ein Urteil über den zeitlich primitiven Charakter dieser geringen Entwicklung umzuwandeln, müßten wir feststellen, ob und mit welchen andern Sprachen diese australischen Sprachen verwandt sind;[1] denn erst dann könnten wir vielleicht die Sicherheit gewinnen, ob der jetzige Zustand ein wirklich primitiver oder ein sekundär gewordener ist. Daß das letztere möglich ist hinsichtlich des Fehlens des Unterschieds zwischen tönenden und tonlosen Explosiven, lehrt z. B. in der Südsee die Entwicklung der austronesischen Sprachen, in denen gerade die jüngsten, die polynesischen (und einzelne melanesischen), diesen Unterschied ebenfalls nicht kennen. Bezüglich des Fehlens der Frikativen in den südaustralischen Sprachen mahnt auch der Umstand zur Vorsicht, daß in den nordaustralischen Sprachen gerade bei einigen älteren doch Frikative auftreten.

[1] S. darüber oben S. 328.

Ein offener Gegensatz zu den bisher herrschenden entwicklungstheoretischen Anschauungen tritt dagegen bei sämtlichen Einzelheiten der An- und Auslautverhältnisse zutage. Es sind, wie wir gesehen, überall die ältesten Sprachen, welche die schwierigsten, und die jüngsten, welche die leichtesten Phoneme aufweisen.

Ebenso versagt der Parallelismus mit der Lautentwicklung der Kindersprache, den man mancherseits aufstellen wollte. Eine gute Zusammenstellung des jetzigen Standes der Forschung in der Kindersprache gibt hier C. Francke in seiner Abhandlung ‚Über die erste Lautstufe der Kinder'.[1] Er stellt die Regel auf: ‚Von den verschiedenen Konsonanten in einem Wort hält sich am festesten der inlautende, an zweiter Stelle der anlautende, an dritter Stelle der auslautende.'[2] Demgegenüber treffen wir Konsonanten und gar Doppelkonsonanten im Auslaut gerade der ältesten australischen Sprachen an, während Francke Doppelkonsonanten überhaupt nur als vereinzelte Erscheinungen auf der ersten Lautstufe der Kinder ansieht, die im Auslaut immer wegfallen.[3]

[1] *Anthropos* VII (1912), S. 663—676.

[2] A. a. O., S. 668, vgl. auch S. 671.

[3] A. a. O., S. 674.

Koptische Manuskripte aus der kgl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek in München.

Von

Dr. N. Reich.

Durch gütige Vermittlung meines hochverehrten teuren Lehrers und Freundes Friedrich W. Freiherrn von Bissing mit der Abfassung des Kataloges der koptischen Manuskripte der kgl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek durch Herrn Direktor Dr. Hans Schenke von Carolsfeld betraut, beschäftige ich mich gegenwärtig mit diesen kostbaren Handschriften, und wenn ich in den folgenden Zeilen einige derselben den Fachgenossen hier früher vorlegen darf, so möchte ich auch an dieser Stelle Herrn Direktor Dr. Schenke von Carolsfeld, welchem die Ägyptologie und Orientalistik überhaupt ja auch sonst so große Förderung verdankt, dafür ganz besonders danken. Es drängt mich auch Herrn Oberbibliothekar Dr. Max Lehmann hier zu danken, daß er wie Herr Dr. Schenke von Carolsfeld mir mit tiefem wissenschaftlichen Verständnis das liberalste Entgegenkommen in der freien Benützung der Handschriften wie auch der Bibliothek überhaupt erwiesen hat, wodurch auch diese Arbeit ganz besonders gefördert worden ist.

Ein Herzensbedürfnis ist es mir auch, meinem hochverehrten teuren Freunde Sir Herbert Thompson innigsten Dank zu sagen, der mir in uneigennützigster Weise bei der Lektüre der in sehr schwieriger kursiver Schrift geschriebenen Handschrift seinen bewundernswerten Scharfsinn, den er jüngst in seiner Herausgabe der koptischen Texte

des alten Testaments aufs Neue so glänzend erprobt hat, zur Verfügung stellte und mit mir auch die Korrekturen gelesen hat.

Im folgenden publiziere ich die Stücke Nr. 20, 21 und 22. Für die nähere Beschreibung der Stücke verweise ich auf den oben erwähnten Band des Kataloges, der hoffentlich bald fertiggestellt sein wird.

Nr. 20.

Ein Brief.

Nr. 20 ist ein sehr kursiv geschriebener Brief des Bauern Moses an seine Schwester Stauro, der auf dem Verso die Adresse an Stauro trägt. Wenn wir auch wegen der mangelhaften Erhaltung der Handschrift nicht alles verstehen können, was der Schreiber des Briefes mitteilt, so können wir doch aus ihm entnehmen, daß er krank ist, um die Gesundheit seiner Schwestern Sorge trägt. Also ein Schreiben, das uns in die intimsten Verhältnisse der Geschwister einführt.[1]

Der Brief ist auf Papyrus geschrieben.

Höhe 11 cm, Breite 52 cm. Schrift = Faserung.

Recto.

1. ⲡⲣⲟⲧⲟⲛ ⲙⲉⲛ ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲟⲩⲥⲏⲥ ⲉⲧⲱⲙⲏⲉ ⲉⲧⲁⲥⲱⲛⲉ ⲥⲧⲁⲩⲣⲱ ⲙ̄ⲛ̄ⲭⲉⲣⲉ[.] ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲓ ⲡⲱⲙⲏⲣⲉ ⲙⲙⲱ//[2]ⲧⲛ̄ ϫⲓⲏ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲓ ⲉⲓ ⲥⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧ[ⲉ]
2. ⲉⲃⲏⲕⲟⲕ̄ⲧ ⲉⲛⲱⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣⲛ̄ ⲁⲓϫⲉⲟⲩ ⲡⲁⲱⲙⲉ ⲛⲏⲧⲛ̄ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲛ ⲛ̄ϩⲏⲁⲓ[ⲁⲥ?] [ⲙ]̄ⲡⲁⲡⲁ ⲕⲩⲣⲟⲥ ϩⲁⲛⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ϩⲱⲧⲧ[ⲏ]ⲩⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ ϫⲟⲟⲩ ⲏⲁⲛ ϫⲉ

---

[1] Die Schwierigkeit der Schrift und des Textes läßt noch genug dunkle Stellen übrig. Unsicheres ist klein gedruckt. Eckige Klammern [ ] zeigen Ergänzungen an, die im Original gestanden haben oder gestanden haben können, aber bedauerlicherweise nicht mehr erhalten sind. Runde Klammern ( ) schließen Erklärungen oder Ergänzungen ein, die im Original nicht gestanden haben, aber sinngemäß gemeint sind.

[2] Hier ist ein Tintenklex, entstanden durch Ausstreichen eines nicht mehr erkennbaren Buchstaben.

3. ϵNOHϩ H ϫϵ ϵHMOOYT ATCIOYCIOY TAMOI ϫϵ AIA-
ΠANTA ϵPΦΠ̄T[O] MΠ̄CTAYPΦ A[Π]A2[H]T MTOH AAAA
M[Π]ϵTΠ̄ ϫϵ OYΦ[A]ϫϵ Π̄ΦPϫ HAI
4. [M]ΠI ϵHϵ ϵIΦΦHϵ AN TϵTHA2ϵ ϵPOC MΠ̄HϵI TAΦHϵ-
Π̄CΦTΠ̄ AΠP^{ϵ} OYΦ[. .] ϵ2OYH ϵIC ⸗IC Π̄2OOY ϵYΠ̄TOY
HOϭ Π̄XHΠH ΦOOΠ NMMAI HϵBPϵYϵ
5. [Π̄]TAI Π̄TOY ϵBOA AI NOTOY ϵIC C[Π̄]Tϵ Π̄KYPIAKH
MΠ̄ΠMOY2 Π̄CΦOY[2O]AOC ϵTBϵ ΠP^{ϵ} ϫϵ ϵϥ⸗ϵΘH AN Π̄TO
Aϵ ϫϵPϵT TAΦP2AMΠ̄TAIKA
6. [. .]2ITBϵCϵ AIϫOOC Hϵ ϫϵ AIP̄Πϵ[Φ]ΘΦ Π̄TAAC Π̄CTAYPΦ
Π̄Oϵ Π̄TAI ϫ[O]OY Hϵ C[.]OYH ϵ2ITO[O]Tϥ M̄ΠΦΠPϵΦHM
(viz)
Π̄ΠCA2 KAPΠIKOC ϵΦΦHϵ M̄Πϵϵ
7. [. . . . . Π̄ . ϫϵ . . . . . I . . . . .] ϫITϵ Π̄TϵϫϵPϵT
Π̄TϹ Π̄Cϵ ϵPΦA[Π]ΠOYTϵ KϵAϵYϵ NTϵ ΠP^{ϵ} ⸗ϵΘH ΦAI
ϵI ϵ2OYH [Π]TA ϭΠ̄ΠϵTΠ̄ ΦHϵ
8. [. . . . . A]AΦC TϵTH COOYH AN ϫϵ
AIΘΦK HAI 2Π̄ OYNOϭ Π̄2ICϵ Π̄2HT ϵTΘϵ CTAYPO ϫϵ
AIKAAC ϵCΦΦHϵ AIΘΦK
9. [. . . . .]C Π̄TA MAY AC PIME 2Π̄[OY
. . . . .†]
10. ϵMXTϵ 2APOC Πϵ2OYO Π̄NAI TI2OYO ΦHϵ Π̄CA ΠϵTΠ
11. OYϫAI H AΓIA TPIAC †

Verso.

† TAAC H[T]A MϵPIT Π̄CΦHϵ CTAYPΦ 2ITH MOYCHC ΠϵIϵAAϫ †

Übersetzung (Recto).

1. Vor allem; ich, Moses, grüße meine Schwester Stauro und Djeret (?). Ich wundere mich über Euch, seit ich fortging von Dir,
2. wir alle liegen (?) krank, ich sandte Euch meine Grüße durch Heli[as] (Elias) und Apa Kyros Euch selbst betreffend. Ihr habt uns nicht (Mitteilung) gesandt:
3. ‚Wir leben (sind wohl) oder sind tot.' Tsiusin erzählte mir: ‚Ich traf Dich selbst (Djeret) und Stauro.' Mein Herz war ruhig

(beruhigt), aber Ihr habt mir nicht ein Wort der Bestätigung (wörtl. ‚der Feststellung', sc. ‚daß Ihr lebt') gesagt.

4. [. . . . . .] Wenn ich nicht krank wäre, so würdet Ihr sie finden (die Tsiusiu?); ich bin nicht gekommen und habe nach Euch gefragt. Die Krankheit (?) ist . . . . . hinein. Siehe, sie hatten neun Tage für mich große Angst. Das Korn,

5. welches ich herausgebracht habe, ich habe es gemahlen. Siehe, zwei Wochen nachher hatte ich gar kein Fieber. Was die Krankheit (?) betrifft, sie dauert nicht an. Aber was Dich betrifft, Djeret, das Dirhem, ich habe es [liegen lassen]

6. auf dem Korbe; ich habe es Dir (schon) gesagt; ich habe vergessen, es (der) Stauro in der Weise zu geben, wie ich Dir sagte, durch den Jungen des Lehrers Karinikos. Wenn sie nicht hat

7. [. . . . . .] es nehmen und Djeret möge es bringen und sie möge kommen, wenn Gott will (wörtl. befiehlt), daß die Krankheit (?) fortdauert (?). Ich werde (wörtl. pflege zu) kommen und Euch besuchen.

8. [. . . . . .] schön (oder überhaupt) Ihr wisset nicht, daß ich gegangen bin in großem Herzeleid wegen Stauro, weil ich sie krank verließ. Ich bin gegangen

9. [. . . . . .] meiner Mutter, sie weinte in [Angst (?) . . . . . †]

10. Viel für sie, mehr als dies. Ich frage reichlich (wörtlich: gebe Überfluß) nach Eurem Befinden. Die heilige Dreifaltigkeit †.

Verso.

† Es ist zu geben meiner geliebten Schwester Stauro von seiten des Moses, des Ergebensten †.

Bemerkungen (Recto).

1. ⲛ̄ⲧⲟⲥ; wir würden ⲛ̄ⲧⲱⲑⲏ̄ erwarten in Bezugnahme auf das Objekt ⲙ̄ⲙⲟⲱⲑⲏ̄ oder ⲛⲧⲟ̄ (2. pers. sing. fem.) in Bezugnahme auf Stauro allein, an welche der Brief adressiert ist.

ϫιϩ ⲛ̄ⲛⲓⲉ2ⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲓ wörtl. ‚seit dem Tage, daß ich . . .‘

ⲉⲓ ⲉⲃⲟϫ2ⲓⲧⲟⲟⲧ ‚exire ab aliquo, discedere‘ Peyron, p. 30. Der Schreiber spricht zuerst zwei Personen an, dann nur eine im Singular, wie oft im Koptischen. Eine ganze Anzahl von Beispielen findet man in Crum, *Ostraka*, passim: ‚Der Tag, an dem ich Dich (fem.) verließ‘ in der Bedeutung von ‚Euch‘.

2. ⲏⲕⲟⲕⲧ für ⲏⲕⲟⲧⲕ (?) ‚ruhen‘ oder ‚sterben‘; vgl. Goodwin, Gleanings in Coptic Lexicographie in *ÄZ* VII, p. 141 ff., s. v.; in der letzteren Bedeutung nur auf Grabsteinen als Euphemismus gebraucht.

ⲛⲏⲧⲛ̄ⲧⲏ ‚euch‘ Dativ.

ϩⲁⲙⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ⲧⲏ dürfte die von Crum, *Ostraca*, Nr. 48 Note (p. 23) entdeckten Präposition ϩⲁⲙⲁ ⲛ̄ wörtlich ‚unter dem Orte‘, sodann ‚betreffs‘ sein, welche manchmal bloß zu ϩⲁⲙⲁ wird, vgl. Hall, *Texts*, Taf. 60, Nr. 1, Taf. 61, Nr. 5 (p. 84), Taf. 66, Nr. 1 (p. 93, l. 7—8); Turajeff, *Ostraca*, Nr. 4.

ϫⲉⲟⲩ — ϫⲉⲟⲩ, ϫⲉⲩ und ϫⲟⲟⲩ (Sah.), ϫⲁⲩ (Faij.) ‚mittere‘, Peyron, p. 378.

3. ⲁⲛⲁⲏⲧⲁ = griech. Lehnwort *ἀναντάω, ἀνταντῶ* ‚begegnen‘.

ⲉⲣⲱⲛ̄ⲧⲟ wahrscheinlich für ⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲟ ‚Du selbst‘. Die Phrase ist unlogisch gebraucht. Der Schreiber hat vergessen, daß er Tsiusiu sprechen läßt. Man würde erwarten ⲁⲛⲁⲏⲧⲁ ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲥ ‚ich habe sie getroffen‘ oder ⲁⲥⲁⲛⲁⲏⲧⲁ ⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲟ ‚sie hat Dich getroffen‘. Aber für einen koptischen Brief ist eine solche Konfusion ganz charakteristisch.

ϫⲉ = status constructus von ϫⲱ ‚sagen‘. Die Phrase ϫⲉⲟⲩⲟⲩⲁϫⲉ ist nicht ungewöhnlich. Wir haben in der folgenden Nummer 21, Acta Apost. XXIII, 18: ⲟⲩⲟⲩⲁϫⲉ ⲉϫⲟⲟⲥ [ⲛⲁⲕ]. Vgl. auch Budge, *Coptic Biblical Texts*, dieselbe Stelle p. 252, ferner Crum, *Rylands*, Nr. 42; Sir. 34/35, wo ϫⲓ = ϫⲉ, cf. Lemm, *Kleine kopt. Stud.*, Nr. XXIII.

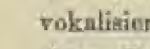
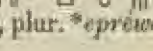
4. ⲦⲈⲦⲚⲀ Fut. 1.

ⲦⲀⲰⲚⲈ — ⲦⲀ für ⲚⲦⲀ, Konjunktiv, vgl. Steindorff, *Kopt. Gramm.* § 441, Steindorff, *Kopt. Gramm.* § 280, Anm.

ⲡⲣ[ⲉ] — Man würde eine Abkürzung für ⲡⲣⲉ(ⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ), griech. *πρεσβύτερος* ‚Priester' zunächst denken, doch müßte man da eigentlich ⲡⲉⲡⲣ[ⲉ] erwarten oder an eine Abkürzung für ⲡⲉⲧⲣⲉ, nicht ungewöhnlich für *Πέτρος*. Aber am wahrscheinlichsten haben wir es mit einem Worte zu tun, das die Bedeutung von ‚Krankheit' oder ‚Fieber' o. ä. hat. Aber sicher bin ich dessen keineswegs.

ⲟⲩⲱ[. . .] — Hier ist vielleicht ⲟⲩⲱϩ zu ergänzen.

ⲉⲓⲥ ϯⲥ etc. ‚Siehe, für neun Tage; sie (i. e. diese über ihn) hatten großen Kummer (i. e. Angst) für mich (in meiner Krankheit).' Die Übersetzung ist nicht sicher, doch ist sie nicht unmöglich.

ⲉⲃⲣⲉⲩⲉ — Vom ⲉⲃⲣⲁ Sah. alter Plural ⲉⲃⲣⲏⲩⲉ (hier ⲉⲃⲣⲉⲩⲉ), ⲉⲩⲣⲏⲩⲉ, ⲃⲩⲏⲩⲉ, ⲏⲁⲫⲣⲓ Boh. ϯ (pleonast. plur. ⲛ und ⲁⲫⲣⲓ), ⲩⲣⲉ (Boh. ⲓⲏ ‚semen, granum alimento serviens') und ⲫⲓⲏ; äg.  demot.  vokalisiert **eprāt, *ebrāt*, plur. **eprēwet, abrēwet*; עִבְרִי ‚granum, Korn, Frucht'.

5. ⲙⲡⲓⲙⲟⲩϩ ‚war ich erfüllt' (?), ⲙⲡⲓ ist aber Negativ. Es ist nicht ganz verständlich; in Hinsicht auf seine Krankheit dürfte damit vielleicht gemeint sein: ‚Siehe, für zwei Sonntage (i. e. Wochen) hatte ich kein Fieber (ⲙⲟⲩϩ ardere) nachher (i. e. seit zwei Wochen).'

[. .]ⲗⲟⲥ vielleicht ϩⲟⲗⲱⲥ ‚überhaupt'.

ⲥⲟϩ — ⲥⲧϩⲓ kann entweder heißen ‚perpetuo, continuus', ϯⲥⲟϩ ‚perpetuare; bewirken, daß etwas ununterbrochen fortdauert; etwas fortsetzen; fortwährend geben' oder auch ⲉⲧϩⲓ, ⲉⲟϩ ‚ante' ϯⲉⲟϩ ‚vorausgeben'.

ⲦⲀⲰⲣϩⲘⲙⲚⲦⲀⲓⲔⲀ . . . . . könnte das arabische درهم *dirham* (δραχμή) ‚Dirhem, Silberdrachme' sein; ⲦⲉⲣϩⲘ im Kop-

tischen; es ist Femininum. Die Form ⲁⲱⲣⲥⲁⲙ für ⲧⲉⲣⲥⲁⲙ ist sicherlich nicht gewöhnlich. ⲛⲉⲥⲱⲟⲩⲱϩⲱ zeigt in dem ⲥ von ⲛⲉⲥ, daß es sich auf ein Femininum bezieht.

5—6. ⲕⲁ[. . .] — Zweifelnd möchte ich die Lücke ausfüllend ⲕⲁⲁⲥ lesen, was einen ganz guten Sinn geben würde: ⲁⲓⲕⲁ[ⲁⲥ] ‚ich habe es liegen lassen'; vgl. Zeile 8 ⲁⲓⲕⲁⲁⲥ ⲉⲥⲱⲟⲩⲛⲉ.

ⲥⲓⲧⲃⲥⲥⲉ — Es existiert ein Substantivum ⲃⲥⲥⲉ, dessen Bedeutung allerdings unsicher ist. Wahrscheinlich bedeutet es ‚Korb, Kiste'. Vergleiche Crum, *Ostraca*, Index. Darnach ist auch die nur vermutete Identifikation des obigen Substantivs zu beurteilen.

7. ⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ heißt sowohl wörtlich ‚hineingehen', als auch im übertragenen Sinn ‚zustimmen zu etwas, übereinstimmen mit etwas'. Vergleiche zu letzterer Bedeutung Goodwin, Gleanings, *ÄZ* VII, p. 141, s. v. ⲉⲓ. Man könnte versucht sein, hier die übertragene Bedeutung anzuwenden, was manches für sich hat, dennoch scheint mir aus dem Nachsatze ‚und Euch besuchen' hervorzugehen, daß einfach das ‚Hin(ein)gehen' zum Zwecke des Besuches gemeint ist.

8. [. . . ⲁ]ⲗⲱⲥ — So ist vielleicht zu lesen und ergänzend ⲕⲁⲗⲱⲥ, griechisch *καλῶς*, zu denken oder sollte [ϩⲟ]ⲗⲱⲥ, griechisch *ὅλως* ‚überhaupt' gemeint sein? Die Stelle ist leider nicht erhalten.

Verso.

ⲡⲉⲓⲥⲁⲗⲁⲭ (*ἐλάχιστος*) ‚dieser Niedrige, Ergebenste'.

Nr. 21.

Pergament. Fragment. Auf beiden Seiten in Unzialschrift beschrieben, je zwei Kolumnen; ca. 11. Jahrhundert n. Chr.; Breite 21·5 cm, Höhe 14 cm.

Zur Kontrolle habe ich den griechischen Text ebenfalls hiehergesetzt, um so mehr, als der koptische Text nicht genau mit ihm übereinstimmt. Dies gilt auch von Nr. 22.

Der Text ist auch deswegen von Wichtigkeit, weil er einige Stellen mehr enthält, als wir bisher im Sahidischen erhalten haben. Vergleiche Ciasca-Balestri, Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani, Vol. III, l. c. Wir dürfen hoffen, daß Mr. Horner uns in der Fortsetzung seiner ausgezeichneten und fleißigen Ausgabe der Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect einen ebenso vollständigen und gut bearbeiteten Text des ganzen Buches geben wird wie bisher, weshalb ich von weiteren Bemerkungen und Lesevarianten hier abgesehen habe, um ihm nicht vorzugreifen.

Während der Durchsicht der Korrekturen konnte ich in Eile noch auf die mit emsigem Fleiße gearbeitete schöne Publikation von Dr. Budge (*Coptic Biblical Text in the Dialect of Upper Egypt*), die soeben erschienen ist, Rücksicht nehmen, deren hohe Wichtigkeit ich gleich hier feststellen will.

Act. Apost., Kap. XXIII.

Recto, Kolumne 1.

17.	[ⲭⲉ ⲭ]ⲓ (sic) ⲏⲉⲑⲏⲏⲣⲉⲑⲏⲏⲙ	17. *Τὸν νεανίαν τοῦτον ἀπαγε*
	[ⲑⲗ ⲡ]ⲭⲓⲗⲓⲁⲣⲭⲟⲥ· ⲟⲩ	*πρὸς τὸν χιλίαρχον,*
	[ⲏⲧ]ⲁϥ ⲟⲩⲑⲗⲭⲉ ⲅⲁⲣ	*ἔχει γὰρ ἀπαγγεῖλαί*
18.	[ⲉⲭ]ⲟⲟϥ ⲉⲣⲟϥ. ϧϥⲁ	18. *τι αὐτῷ. ὁ μὲν οὖν*
	[ⲙ]ⲁⲍⲧⲉ ⲁⲉ ⲙⲡⲑⲏⲣⲉ	*παραλαβὼν αὐτὸν*
	ⲑⲏⲙ. ϧϥⲭⲓⲧϥ ⲑⲁ ⲡ	*ἤγαγεν πρὸς τὸν*
	ⲭⲓⲗⲓⲁⲣⲭⲟⲥ ⲉϥⲭⲱ ⲙ̄	*χιλίαρχον καὶ φησίν·*
	ⲙⲟ[ⲥ. ⲭⲉ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲡⲧ	*ὁ δέσμιος Παῦλος*
	[ⲙⲙⲣ]ⲛⲉⲛⲧⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ	*προσκαλεσάμενός*
	ⲉⲣ[ⲟⲓ] ϧϥⲥⲛⲥⲟⲛⲧ ⲉⲓⲉ (sic) [1]	*με ἠρώτησεν τοῦτον τὸν νεανίσκον*
	ⲛⲉ ⲛⲁⲕ ⲉⲥⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉ (sic)	*ἀγαγεῖν πρός σέ,*
	ϩⲣⲑⲓ[ⲣⲉ .] ⲉⲟⲩⲙ̄ⲧⲁϥ	*ἔχοντά τι*
	[ⲟⲩⲑⲗⲭ]ⲉ ⲉϫⲟⲟϥ [ⲛⲁⲕ]	*λαλῆσαί σοι.*

[1] So steht; vergleiche im folgenden, Verso, Kolumne 1/27 ⲉⲓⲁⲉ.

19. [ΑΠ]ΧΙΛΙΑΡΧΟC ΑЄ
[ΛΜΑ2]ΤЄ ΝΤЄЧΘΙΧ[.]ΑЧ
[CЄ2ΤΨ ЄΥCΛ] ΛЧ
[ΧΗΟΥЧ . . . . . .]

19. ἐπιλαβόμενος δὲ τῆς χειρὸς
αὐτοῦ ὁ χιλίαρχος καὶ
ἀναχωρήσας κατ' ἰδίαν
ἐπυνθάνετο

Recto, Kolumne 2.

21. ЄΣΜЄΝΡΩΜЄ ЄΒΟΛ Η
2ΗΤΟΥ ΝΛΪ ΝΤΑΥΩ
ΡΚ̄ ΝΗЄΥЄΡΗΥ ЄΤ
ΜΟΥΩΜ ΟΥΑ ЄΤΜ̄ (sic)
CΩ ΩΛΗΤΟΥ2ΩΤΒ
ΜΜΟЧ[.] ΛΥΩ ΤЄ (sic)
ΝΟΥ CЄCB̄ΤΩΤ CЄΘΩ (sic)
ΩΥ ЄΒΟΛ Η2ΗΤΚ̄ ΩΛΗ
ΤЄΚΧΙΠΟΥΩ ΝΛΥ[.]

21. (ἐνεδρεύουσιν γὰρ αὐτὸν ἐξ αὐτῶν)
ἄνδρες πλείους τεσσεράκοντα,
οἵτινες ἀνεθημάτισαν
ἑαυτοὺς μήτε
φαγεῖν μήτε
πιεῖν ἕως οὗ ἀνέλωσιν
αὐτόν, καὶ
νῦν εἰσιν ἕτοιμοι
προσδεχόμενοι τὴν ἀπὸ
σοῦ ἐπαγγελίαν.

22. Π̈χιλιαρχης (sic) ΑЄ ΛЧΚΑ
[Π]2ΡΩΙΡЄ ЄΒΟΛ· ЄΛЧ
ΠΑΡΑΓ[ΓΙ]ΛЄ ΝΑЧ ΧЄ
ΜΠЄ[Ρ]ΧΟΟC ΝΑΛΑ[Υ]
ΧЄ [ΑΚ]ΤΑΜΟΙ Є[ΝΑΙ .]

22. ὁ μὲν οὖν χιλίαρχος ἀπέλυσε
τὸν νεανίσκον,
παραγγείλας
μηδενὶ ἐκλαλῆσαι
ὅτι ταῦτα ἐνεφάνισας πρός ἐμέ.

23. ΔЧΜΟΥΤЄ ЄC[ΝΑΥ ΝΗ̄]
2ΥΤΑΤ[ΟΝΤΑΡΧΗC ΠЄΧΑЧ]

23. Καὶ προσκαλεσάμενός τινας δύο τῶν
ἑκατονταρχῶν εἶπεν·

Verso, Kolumne 1.

26. : ΚΡΑΤΙCΤ[ΟC] Η2ΥΤΙΜΩΝΗ
27. : ΧΑΙΡΑЄ[1] ΗЄΙΡΩΜЄ
: ΑΥЄΩΠЧ ΝΘΙΝЄΟΥ
: ΑΛΙ ЄΥΟΥΩΩ Є2ΟΤ
: Β̄Ч ΛΙЄ[2] Є2ΡΛΙ Μ̄ΝΗ ΠЄC

26. τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι Φήλικι
27. χαίρειν. Τὸν ἄνδρα τοῦτον
συλλημφθέντα ὑπὸ τῶν
Ἰουδαίων καὶ μέλλοντα ἀναιρεῖσθαι
ὑπ' αὐτῶν ἐπιστὰς σὺν τῷ

[1] Für χαιρετε oder χαιρε? Bunge (*Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt*, 1912, p. 253) hat χαιραι.

[2] Lies ΛΙΕΙ (?).

: ТРАТЄУМА НТЄРЄІЄ[1] στρατεύματι ἐξειλάμην,
: МЄ ЖЄ ОУЗРѠМАІОС μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖός
28. : ПЄ АЇТОУЖѠЧ [.]ЄІ 28. ἐστιν·
: ОУѠѠ) ЄЄ ЄСОУЄ НТАОІ βουλόμενός τε ἐπιγνῶναι τὴν αἰτίαν
: ЄЄ ЄТОУЄПКАЛЄІ НАЧ δι' ἣν ἐνεκάλουν αὐτῷ,
: ЄТВННТС [.]АІЖІ[Т]Ч κατήγαγον
[:]Є2РАІ ЄПЄУСУН2ЄД.[РІ] εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν·
29. [: ОН]· АІСНТ$\overline{С}$ ЄУ[ЄПК]АЛ[ЄІ] 29. ὃν εἶρον ἐγκαλούμενον
[: НАЧ Є]ТВЄ2NZНТН περὶ ζητημάτων
[: МА НТЄ ПЄУ]НОМОС Є[МН̄] τοῦ νόμου αὐτῶν,
[: ХАХУ Ñ2АП ЄРОЧ Є4]МПѠД μηδὲν δὲ ἄξιον
[: М̄ПМОУ Н МР̄РЄ .]Н θανάτου ἢ δεσμῶν ἔχοντα ἔγκλημα.

Verso, Kolumne 2.

31. ММАТОІ ЄЄ КАТ[Д ПЄНТ] 31. Οἱ μὲν οὖν στρατιῶται κατὰ τὸ
ТАУОУЄ2СА2НЄ[М̄МОЧ] διατεταγμένον
НАУ АУТАЛЄ ПАУ[ХОС] αὐτοῖς ἀναλαβόντες τὸν Παῦλον
НТЄУѠН· АУЖІТ[Ч Є] ἦγαγον διὰ νυκτὸς εἰς τὴν
32. АНТЄПАТРІС· М[ПЄЧ] 32. Ἀντιπατρίδα· τῇ δὲ
РАСТЄ АЄ АУТРЄН2УН ἐπαύριον ἐάσαντες τοὺς
(sic)
ПЄУС ВѠК НЄМ̄МАЧ ἱππεῖς ἀπέρχεσθαι σὺν αὐτῷ,
АУКѠТОУ ЄТПАР̄М ὑπέστρεψαν εἰς τὴν
33. ВОАН· НТООУ ЄЄ Н 33. παρεμβολήν· οἵτινες
ТЄРОУВѠК Є[2О]УН εἰσελθόντες
ЄТКАІ[САРІА]· АУ·┼· εἰς τὴν Καισαρίαν καὶ ἀναδόντες
ТЄП[СТО]АН МП2У τὴν ἐπιστολὴν τῷ
ГЄМѠН АУПАР2ІСТА ἡγεμόνι, παρέστησαν
34. НАЧ Ñ̄ПАУЛОС· НТЄ 34. καὶ τὸν Παῦλον αὐτῷ.
РЧОѠ$\overline{С}$ АЄ НЄІ П2У ἀναγνοὺς δὲ καὶ
ГІМѠН АЧѠ)НЄ ἐπερωτήσας
ЖЄ ОУЄВОА 2Ñ АѠ)[НЄ] ἐκ ποίας

[1] Vgl. Bemerkung 1 oben zu Recto, Kolumne 1/15 zu ειενε.

ⲡⲁⲣ[ⲭⲓⲁ ⲛⲉ.]ⲛ̄[ⲧⲉⲣ]	*ἐπαρχείας ἐστίν, καὶ*
ⲫ[ⲉⲓⲉⲙⲉ[1] ⲁⲉ.....	*πυθόμενος (ὅτι ἀπὸ Κιλικίας)*

Nr. 22.

Fragment eines Pergamentes, auf beiden Seiten mit Unzialschrift beschrieben, je zwei Kolumnen; ca. 10. oder 11. Jahrhundert; Länge 18 cm, Breite 8 cm.

Auch hier habe ich zur Kontrolle den griechischen Text hinzugefügt. Für Lesevarianten weise ich hin auf Mr. Horner, The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, Vol. 1, a. a. O.

Marcus. V.

Recto, Kolumne 1.

15.	[ⲛⲉϥϩⲟⲉⲓⲧⲉ ϩⲓⲱⲱϥ. ⲗ]ⲩⲱ	15. *ἱματισμένον καὶ*
	[ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲥⲙⲟⲛⲧ̄ .]ⲡⲉ	*σωφρονοῦντα, τὸν*
	[ⲏⲧⲗ ⲛⲗⲉⲣⲉⲱⲛ ⲱ]ⲱⲡⲉ	*ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα,*
	[ⲛⲙ̄ⲙⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣ̄]ϩⲟⲧⲉ	*καὶ ἐφοβήθησαν.*
16.	[ⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲁⲉ]ⲧⲁⲩⲟⲩⲟ̄[2] (sic)	16. *καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες*
	[ⲉⲟⲉ ⲉⲛⲧⲁⲥ]ⲱⲱⲡⲉ	*πῶς ἐγένετο*
	[ⲙ̄ⲡⲧⲟ ⲛ̄ⲇⲁⲓⲙⲟ]ⲛⲓⲟⲛ.	*τῷ δαιμονιζομένῳ*
17.	[ⲗⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲱϫ]ⲗ. ⲁⲩⲁⲣ	17. *καὶ περὶ τῶν χοίρων. καὶ*
	[ϫⲉⲓ ⲁⲉ ⲛ̄ⲥⲡⲥⲱ]ⲡϥ. ⲉⲧϧⲉϥ	*ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν ἀπελθεῖν*

Recto, Kolumne 2.

22.	ⲁⲉ ⲉ[ⲣⲟϥ ⲁϥⲛⲁϩⲧ̄ϥ ϩⲁⲣⲁⲧ̄ϥ.]	22. *αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ,*
23.	ⲁⲩⲱ[ⲗ]ϥⲥⲛ[ⲥⲱⲡϥ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ]	23. *καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλὰ*
	ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟ[ⲥ .ϫⲉ ⲗ ⲧⲁ-	*λέγων ὅτι τὸ θυγάριόν μου*
	ⲱⲉⲉⲣⲉ ⲁⲥ (?)]	
	Ⲙⲟⲕ ϩ̄ⲛ[3] ⲱⲱⲙ[ⲉ ⲉⲙⲟⲩ (?) ⲉⲕⲉ]	*ἐσχάτως ἔχει, ἵνα*
	ⲉⲓ ⲏⲕⲗ ⲧⲟⲟⲧ ⲉϫⲱⲥ	*ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ,*

[1] ⲉⲓⲉⲙⲉ; so ergänze ich auf Grund des obigen ⲉⲓⲉⲙⲉ, Verso, Kolumne 1/27 und ⲉⲓⲉⲛⲉ Recto, Kolumne 1/18.

[2] Wohl verschrieben für ⲧⲁⲙⲟⲟⲩ.

[3] Beachte die Variante.

24.	ΑΥ[1] ϹΠΑϢΠ̄2̄· [ΑΨΒϢΚ ΑЄ Η]	24. *ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ. καὶ ἀπῆλθεν*
	ΗΜΑΨ· ΑΥ[Ϣ ΑΨΟΥΑ2Ψ̄]	*μετ' αὐτοῦ. καὶ ἠκολούθει*
	ΗϹΦΨ· ΗϬΙ[ΟΥΗΟϹ Μ̄ΜΗΗ]	*αὐτῷ ὄχλος πολύς*
	ϢЄ· ЄΗЄΥΟ̄[ΛΙΒϹ Μ̄ΜΟΨ ΠЄ.]	*καὶ συνέθλιβον αὐτόν.*
25.	ΔΥΦ ЄΙϹ ΟΥϹ̄[2ΙΜЄ ЄΡЄ ΠЄϹΗΟΨ]	25. *Καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος*
	ΙΙΗ ϢΟΟΠ 2[ΛΡΟϹ ЄΗΛΜ̄ΜΠ̄ΤϹΗ]	*ἐν ῥύσει αἵματος*
26.	ΟΟΥϹ Η[ΡΟΜΠЄ. ΑΥΦ ΑϹ]	26. *δώδεκα ἔτη, καὶ*
	ϢЄΗ 2[Λ2 Π̄2ΙϹЄ Η̄ΤΟΟΤΟΥ]	*πολλὰ παθοῦσα*
	Η2Λ2 [ΗϹΛЄΙΗ. ΑΥΦ ΑϹΧΟ]	*ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ*
	ЄΒΟ[Λ Μ̄ΠЄϹΜ̄ΤΟΗ ΛΛΛΥ]	*δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα.*
	Μ[. . . . . .]	

Verso, Kolumne 1.

32.	[. . . . . ΛΨΚΤЄ Є̄]Ι	32. *καὶ περιεβλέπετο*
	[ΑΤ̄Ψ ΑЄ ЄΗΛΥ ЄΤЄ]ΗΤΑϹ	*ἰδεῖν τὴν*
33.	[Ρ̄ΠΛΙ ΤЄϹ2ΙΜЄ Λ]Є ΑϹΡ̄[2Ο]ΤЄ.	33. *τοῦτο ποιήσασαν. ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα*
	[ΛΥΦ ΑϹϹΤΦΤ. Є]ϹϹΟΟΥΗ Μ̄	*καὶ τρέμουσα, εἰδυῖα ὃ*
	[ΠЄΝΤΑΨΦΦΠЄ] Μ̄ΜΟϹ. ΑϹЄ̄Ι	*γέγονεν αὐτῇ, ἦλθεν*
	[ΑϹΗΟΧϹ̄ 2ΛΡΛ]ΤΨ. ΑϹΤΛΥ	*καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ*
34.	[. . . . . .]ΤΗΡ̄Ϲ. ΗΤΟΨ	34. *εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.*
	[ΑЄ ΠЄΧΑΨ ΗΑϹ Χ[Є ΤΑ ϢЄЄΡЄ	*ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· θυγάτηρ,*
	[ΤΟΥΠΙϹΤΙϹ ΤЄΝ]ΤΑϹΗΛ2ΜЄ·	*ἡ πίστις σου σέσωκέν σε·*
	[. . . . .] ΗΤЄΡΛΟ ЄΒΟΛ	*ὕπαγε εἰς τὴν εἰρήνην*
35.	[2Η̄ ΤΟΥΜΑϹΤΙΓΖ.] Є̄ΤЄΪ Η	36. *καὶ ἴαθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου. Ἔτι*
	[ΤΟΨ ЄΨΦΛΧЄ ΛΥЄΙ Η]ϹΙΗ̄-	*αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ*
	ΡΦΜЄ	
	[Μ̄ΠΛΡΧΙϹΥΝΑΓ]ΦΓΟϹ ЄΥ	*ἀρχισυναγώγου*
	[ΧΦ Μ̄ΜΟϹ ΗΛΨ. Χ[Є Λ ΤЄΚ	*λέγοντες ὅτι ἡ*
	[ΦЄЄΡЄ ΜΟΥ. ЄΚΗΛϹΚΥ]ΛΛΙϬЄ	*θυγάτηρ σου ἀπέθανεν· τί ἔτι σκύλλεις*
36.	[ΗΠΙϹΛ2 ЄΤΒЄ ΟΥ. Ϊ]Ϲ ΑЄ	*τὸν διδάσκαλον; ὁ δὲ Ἰησοῦς (παρα-*
		κούσας τὸν λόγον λαλούμενον λέγει)

[1] Der Schreiber hat das ⲁ von ⲁⲩⲱ wohl nur vergessen.

Verso, Kolumne 2.

41. ⲁⲩ[ⲱ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲁϥⲁⲙⲁⲍⲧⲉ ⲛ̄]
ⲧⲉ[ⲓⲭ ⲛ̄ⲧⲱⲟⲉⲣⲉ ⲱⲙⲛ̄]
ⲡⲉⲭ[ⲁϥ ⲛⲁⲥ ⲭⲉ ⲧⲁⲗⲑⲓⲑⲁ]
ⲕⲟⲩ[ⲙ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲛⲉ ⲉⲱⲁⲩ]
ⲟⲩⲁⲍⲙ[ⲉϥ ⲭⲉ ⲧⲱⲟⲉⲣⲉ ⲱ]
ⲙⲛ̄ ⲉⲓⲭ[ⲉⲣⲟ ⲧⲱⲟⲩⲛⲉ.]

41. καὶ κρατήσας
τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου
λέγει αὐτῇ· ταλιθά
κοὺμ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον
τὸ κοράσιον,
σοὶ λέγω, ἔγειρε.

42. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧ[ⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁⲥⲧⲱⲟⲩⲛ̄]
ⲛ̄ⲥⲓⲱ[ⲉⲉⲣⲉ ⲱⲙⲛ̄ ⲁⲥⲙⲟⲟ]
ⲱⲉ. ⲛⲉⲥ[ⲍⲛ̄ ⲁⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥⲉ]

42. καὶ εὐθὺς ἀνέστη
τὸ κοράσιον καὶ περιπάτει·
ἦν (γὰρ ἐτῶν δώδεκα).

Der Anlautwechsel in der Serērsprache in Senegambien, Westafrika.

Von

Ferdinand Hestermann, St. Gabriel-Mödling.

Die äußerste Westspitze Westafrikas umfaßt eine Sprachengruppe, in welcher das Anlautgesetz eine sehr große Kompliziertheit aufweist, und besonders die Wortbildung stark beeinflußt. Es ist bisher wohl oft vermutet worden, daß hier Erscheinungen zutage treten, die man für die Anfänge der Bantusprachen postulieren zu müssen glaubt, aber man hat erst kaum begonnen, eine Erklärung dafür aufzustellen, wie diese ganz eigenartige Anlautentwicklung vor sich ging. Man hat sich wohl zuviel auf das am meisten bekannte Ful gestützt, und nicht erst abgewartet, bis auch die andern zugehörigen Sprachen genügend erforscht sind. Denn jede Einzelsprache dieser offensichtlich zusammengehörigen Gruppe weist einen ganz besonderen Typ auf, in welchem das ursprünglich wohl gemeinsame Gesetz des Anlautwechsels ganz eigene Wege gewandelt ist. Darum eben erscheint es verfrüht, schon Gedanken vorzulegen über die Art und Weise, wie sich diese Verschiedenheit des Anlautgesetzes erklärt. Denn von manchen dieser Sprachen wissen wir nicht mehr, als daß sie eben auch in diese Gruppe gehören, aber über ihre weitere Beschaffenheit steht das Material noch aus.

Es ist nun aus der Grammatik leicht ersichtlich, wie schon angedeutet, daß hier der Anlautwechsel eine grammatische oder auch allgemein linguistische Funktion ist, aber es liegt uns für heute fern, diese Funktion im Zusammenhang mit dem Anlautwechsel zu untersuchen. Meinhof hat darüber schon eine Theorie aufgestellt, freilich eine solche, die nur aus dem Ful deduziert ist, die aber gar nicht

damit rechnet, ob sie die Tatsachen auch erklärt, die andere Sprachen, die offenbar eines Stammes sind, auch noch aufweisen, oder ob die anders erklärt werden müssen. Es soll für heute nur einmal die große Ausdehnung dieses Anlautgesetzes aufgezeigt werden, ohne Rücksicht auf die Funktion des angewendeten Gesetzes zu nehmen.

Am deutlichsten zeigt sich die ganze Variationsbreite dieses Anlautes bei der Reduplikation, die hier aus der Serersprache am Senegal vorgelegt werden soll. Es wurden alle Beispiele aufgenommen, die aus der Sprache belegt sind, um so die Möglichkeit der Anlautentwicklung besser überschauen zu können.

Die Formen der Reduplikation treten sowohl bei einfachen Wurzeln oder Stämmen als auch bei deren Derivaten auf, auch können ein und dieselben Stämme solche Reduplikationen von der Wurzel und von den Derivaten haben.

Es zeigt sich nun das Gesetz des Anlautwechsels in den reduplizierten Silben gegenüber dem Stamm, aus denen sie redupliziert sind. Dabei kann es sein, daß für ein und denselben Anlaut manchmal der Wechsel eintritt, und zwar in den verschiedensten Formen, die sich besonders in der Gutturalreihe belegen lassen, oder aber es bleibt der Anlaut vollständig in unveränderter Form erhalten.

Die Formen der Reduplikation sind also:

a) Bei Wurzeln oder Stämmen:

ñum contredir	*o ñu-ñum o-ha* contradicteur
lay parler	*o la-lay o-ha* orateur
mar tresser les cheveux	*o ma-mar o-ha* coiffeur.

b) Bei Derivaten:

lam-it questionner	*o la-lam-ºt o-ha* questionneur
luh-us jongler	*o lu-luh-us o-ha* jongleur
ñav-ah prendre le deuil	*ña-ñav-ah fana* veuve.

c) Mehrere Reduplikationen von einem Stamm:

lam hériter	*o la-lam o-ha* héritier
lam-and léguer	*o la-lam-and o-ha* celui qui fait un legs
lam-it questionner	*o la-lam-ºt o-ha* questionneur.

Im folgenden kommt also nichts anderes mehr in Betracht als die Reduplikationssilbe im Verhältnis zur Wurzel oder zum Stamm, aus dem sie redupliziert ist.

Für den vokalischen Reduplikationsanlaut findet sich in der Serersprache nur ein einziges Beispiel, nämlich:

id' avoir la gale — *o i-id' o-ha* galeux.

Bei allen andern vokalisch anlautenden Stämmen ist die Reduplikation unterblieben, findet sich kein Beispiel von Reduplikation. Um so größer ist die Mannigfaltigkeit bei den konsonantisch anlautenden Stämmen.

Man könnte hier die Einteilung erwarten, daß sich Konsonanten finden, die nicht wechseln bei der Reduplikation und solche, die den Anlaut wechseln. Die Sache liegt aber anders.

Es gibt nämlich wohl Konsonanten, die nie den Anlaut wechseln, aber andererseits gibt es unter allen Konsonanten, die bei der Reduplikation den Anlaut wechseln, immer auch Fälle, wo der Anlaut ganz unverändert bleibt. Demnach hätten wir zu unterscheiden:

Reduplikation: 1. ohne Anlautwechsel, 2. mit Anlautwechsel, genauer, mit Konsonanten, die Wechsel im Anlaut haben können: a) ohne Anlautwechsel, b) mit Anlautwechsel: α) erste Reihe, β) zweite Reihe, γ) usw.

Die letztere Unterabteilung ist nämlich deswegen notwendig, weil, wie die Beispiele zeigen werden, von jedem wechselbaren Anlautkonsonanten auch verschiedene Entsprechungen vorkommen, also nicht bloß je eine feste Entsprechung oder Möglichkeit vorliegt. Der beibehaltene Anlaut ist manchmal schwer zu erkennen, wenn nämlich An- und Auslaut einer Wurzel oder eines Stammes den gleichen Konsonanten aufweisen, oder wenn Stammvokal und konsonantischer Auslaut einem Suffix der Sprache gleichlauten. In letzterem Falle ist es für alle Formen der Sprache nur schwer ersichtlich, ob hier Reduplikation plus Stamm, oder Stamm plus Suffix aufzufassen sind.

In vorliegender Liste ist intendiert worden, alle belegten Reduplikationsformen der Serersprache aufzuführen.

Die Belege sind nach dem Anlaut des Stammes, nicht nach dem wechselnden der Reduplikationssilbe geordnet, wenn freilich auch dadurch zusammengehörige Stämme ganz auseinandergerissen werden, da eben der Stammanlaut auch zwischen Singular und Plural, Verbum und Substantivum wechselt.

Die Stämme, in denen nie ein Anlautwechsel vorkommt, umfassen die Anlaute *y*, *l*, *m*, *n*, *ñ* und *s*.

1. *y*.

a yuh a-la huitre	*a yu-yuh a-ka* coquilles d'huitre
yér o gut fumer du tabac	*o yé-yér o gut o-ha* fumeur.

2. *l*.

lay conter	*o la-lay o-ha* bavard, orateur
lél balayer	*o lé-lèl o-ha* balayeur
lim compter	*o li-lim o-ha* celui qui compte
lim bredouiller	*o li-lim o-ha* bredouilleur
lam hériter	*o la-lam o-ha* héritier
lam-and léguer	*o la-lam-and o-ha* celui qui fait un legs
lam-it questionner	*o la-lam-ᵑt o-ha* questionneur
lad' boiter	*o la-lad' o-ha* boiteux
lib mesurer	*o li-lib o-ha* mesureur
lid' chauffer	*o li-lid'-il o-ha* taquin
lōl pleurer	*o lō-lōl o-ha* pleureur
laf-ik chercher poisson à harpon	*o la-laf ré* aller chercher poisson à harpon
lah-as entortiller	*o la-lah-as o-ha* fourbe, intriguant
lub emprunter	*o lu-lub o-ha* emprunteur
luh-us jongler	*o lu-luh-us o-ha* jongleur
las distribuer	*o la-las o-ha* distributeur
	lu-lun (?) guère (zweifelhaft).

3. *m*.

mah bâtir	*o ma-mah o-ha* architecte
mar tresser les cheveux	*o ma-mar o-ha* coiffeur
	o kol ma-mak champ commun à toute la maison (?)
	o ma-mah a kud-oh potier.

4. ŋ.

ŋé-ŋèf na acacia.

5. ñ.

a ñèf a la clignotement
ñac porter le deuil
ñu diffamer
ñav-l-é fana moquerie
ñāv-l-é moquer
ñéd disputer
ñum contredire
ñoh-or combattre
ñoh-or guerroyer
ñah a ñiñ grincer des dents
ñiv graver
ñiv buriner
o ñis nez
ñis-ub renifler
ñōv coudre
ñov-d-and nourrir
ñam manger
ñam gañ se parjurer
ñaď aller à pied
ñéd quereller

o ñé-ñèf o-ha grimacier
ña-ñav-ah fana veuve
o ñw-ñu o-ha diffamateur
o ña-ñav-l-é o-ha moqueur
o ñā-ñāv-l-é o-ha moqueur[1]
o ñé-ñéd o-ha disputeur[2]
o ñu-ñum o-ha contradicteur
o ño-ñoh-or tèw o-ha amazone
o ño-ñoh-or o-ha guerrier
o sapul ñi-ñiñ [*o-ha*] barbue
o ñi-ñiv o-ha graveur
ñi-ñiv na limande
o ñi-ñis o-la moustache
o ñi-ñis-ub o-ha renifleur
o ñō-ñōv o-ha couturière
ño-ñov-d-and nourricier
o ña-ñam-and or o-ha commensal
o ña-ñam gañ o-ha homme parjure
o ña-ñaď o-ha marcheur
o ñé-ñéd o-ha querelleur[3]

6. s.

sak clore
son assaillir
sèh charpenter
saf carder

o sa-sak o-ha auteur
o so-son o-ha agresseur
o sé-sèh o-ha charpentier
sa-saf o-ha cardeur
o so-sos o-ha auteur
sa-say fana bandit (?), épaisse
sé-sér-èw ka bouillie (?), très.

[1] Beide Formen, mit langem und kurzem Vokal, stehen angegeben.
[2] So jedenfalls statt des verdruckten *o ñé-nèl o-ha*.
[3] Druckfehler: *o ˜é-ñéd o-ha*, zweifelsohne wie oben zu ergänzen.

Das sind alle Fälle eines unveränderten Stammanlautes, bei denen der Anlautwechsel nie noch außerdem sich findet.

Die Fälle mit Anlautwechsel umfassen die Dentalen, Labialen und Gutturalen.

Den vorkommenden Lauten nach müßte die Dentalreihe die am meisten belegte sein, aber es fehlen in ihr eine ganze Reihe Typen, die man der möglichen Lautentsprechung nach erwarten sollte. Dagegen sind unter den 16 Möglichkeiten der Gutturalen 13 verschiedene Fälle vorhanden, so daß in dieser Reihe in der Tat die allerverschiedensten Fälle vorliegen. Man kann aber erwarten, daß die Beispiele ohne Wechsel, die in der Gutturalreihe vollständig in allen vier Möglichkeiten vertreten sind, daß diese Reihen auch in der Labial- und Dentalreihe in der Sprache nicht unmöglich sind, vielleicht sogar wirklich vorliegen, wenn man bedenkt, daß wir erst ein kleineres Lexikon der Sprache besitzen.

Danach verteilen sich die Möglichkeitsfälle auf die drei verschiedenen Lautreihen wie folgt:

Die Dentalreihe:

t		*d*		*nd*		*r*	
1.	*t—t*	8.	*t—d*	15.	*t—nd*	22.	*t—r*
2.	*d—t*	9.	*d—d*	16.	*d—nd*	23.	*d—r*
3.	*nd—t*	10.	*nd—d*	17.	*nd—nd*	24.	*nd—r*
4.	*r—t*	11.	*r—d*	18.	*r—nd*	25.	*r—r*
5.	*t'—t*	12.	*t'—d*	19.	*t'—nd*	26.	*t'—r*
6.	*d'—t*	13.	*d'—d*	20.	*d'—nd*	27.	*d'—r*
7.	*nd'—t*	14.	*nd'—d*	21.	*nd'—nd*	28.	*nd'—r*

t'		*d'*		*nd'*		
29.	*t—t'*	36.	*t—d'*	43.	*t—nd'*	Die Pala-
30.	*d—t'*	37.	*d—d'*	44.	*d—nd'*	talisierung
31.	*nd—t'*	38.	*nd—d'*	45.	*nd—nd'*	von r
32.	*r—t'*	39.	*r—d'*	46.	*r—nd'*	fehlt über-
33.	*t'—t'*	40.	*t'—d'*	47.	*t'—nd'*	haupt in
34.	*d'—t'*	41.	*d'—d'*	48.	*d'—nd'*	der Serer-
35.	*nd'—t'*	42.	*nd'—d'*	49.	*nd'—nd'*	sprache.

Die Labialreihe:

p	*b*	*mb*	*f*
1. *p—p*	5. *p—b*	9. *p—mb*	13. *p—f*
2. *b—p*	6. *b—b*	10. *b—mb*	14. *b—f*
3. *mb—p*	7. *mb—b*	11. *mb—mb*	15. *mb—f*
4. *f—p*	8. *f—b*	12. *f—mb*	16. *f—f*

Die Gutturalreihe:

k	*g*	*ŋ*	*h*
1. *k—k*	5. *k—g*	9. *k—ŋ*	13. *k—h*
2. *g—k*	6. *g—g*	10. *g—ŋ*	14. *g—h*
3. *ŋ—k*	7. *ŋ—g*	11. *ŋ—ŋ*	15. *ŋ—h*
4. *h—k*	8. *h—g*	12. *h—ŋ*	16. *h—h*

In dem vorstehenden Schema sind die wirklich in der Sprache belegten Fälle unterstrichen, so daß von den 49 Möglichkeiten der dentalen Reihe 13 Fälle wirklich sind, genau soviel wie in der gutturalen von den 16 Möglichkeiten, während bei der labialen Reihe von ebensovielen Möglichkeiten nur 4 Fälle verwirklicht sind. Daß die palatalisierte Reihe sich von der dentalen nicht abtrennen ließ, ersieht man leicht an der wechselweisen Entsprechung von reinen Dentalen und palatalisierten in der Reduplikation.

Es sollen nun für die einzelnen die Belegbeispiele, und zwar vollzählig, aus der Sprache vorgebracht werden, soweit dieselben lexikalisch aufgezeichnet sind.

I. Der gutturale Anlaut.

1. *k—k.*

ẽn kuk-u-ah c'est ma nourrice — *o ku-kuk-u-ah o-ka* bonne, nourrice

a ki-kil-aď a-fa chatouillement

o ko-kon-fiĕ o-ka confesseur

gand-ah coucher par terre — *ka-kand-ah na* coussinet, oreille, *ki-kin ka* lente [traversin

a ku-kud-ăd-am a-la lézard

a ka-kar-aw a-la outarde

kĕ-kĕn (pêcher).

2. *g—k.*

o gand o-la[1] buche	*o gè-kand o-lah na*[1] bucher.

3. *ɔ—k.*

	ɔɔ-koh tortueux, penché, n'être pas droite
	obé' ɔé-kèn (moyen) ??

4. *k—g.*

o gay o-la espèce de biche	*o kā-gay o-ha* berger
	ka-gaŋ ka brasier (?)
gèf briser, détruire	*o ké-gèf o-ha* briseur, destructeur
	o ko-god o-ha bucheron
bāk a kal o-la câble	*o kā-gāl o-la* câble
gim chanter	*o ki-gim o-ha* chanteur
gèk mettre en dépôt	*o ké-gèk o-ha* dépositaire
	o kī-gis-an-é o-ha devin
gét-èn̄d ennuyer	*o ké-gét?-end o-ha* ennuyeux
	[*o*] *ki-gind* [*o-ha*] envahisseur
ɔas-i fossé (entourer)	*o ka-gas o-ha* fossoyeur
gut fumer	*o ku-gut o-ha* fumeur
	o ka-gad-oh o-ha garant
gèŋ grimacer	*o ké-géŋ o-ha* grimacier
gét-èn̄d importuner, martyriser	*o ké-gét-èn̄d o-ha* importun, oppresseur
gaŋ jurer	*o ka-gaŋ o-ha* jureur
gut-and (remplacer)	*o ku-gut-ah o-ha* lieutenant, remplaçant
o kim musique	*o ki-gim o-ha* musicien
gay paître	*o ka-gay o-ha* pasteur, pâtre
	ku-gud no māg pirate
gad-oh porter sur l'épaule	*o ka-gad-oh o-ha* portefaix, porteur
	o ké-gèk o-ha receleur
gut-oh succéder	*o ku-gut-ah o-ha* successeur
	o ku-gud o-ha usurpateur

[1] Die Formen stehen so im Wörterbuch.

6. *g—g.*

ga-gar na gésier pour les oiseaux
ga-gaṅ lé braise
o *gu-gul-ok o-la* corolle de la fleur baobab
go-gol na buisson
gi-gin fouler, masser, presser
o *gō-god-an o-la* fourmi qui ronge le bois
gas-n-ir parler — o *ga-gas-n-ir o-ha* parleur
gu-gud-an-oh se rincer la bouche.

6. *ŋ—g.*

o *ŋo-gol o-ŋa* buisson
ŋa-gaṅ fidèle, charbon allumé
ŋo-gor no ɗaf orteil.

7. *k—ŋ.*

ka-ŋar ka[1] habillement neuf
a *ko-ŋos a-la* manche de hache
a *ka-ŋas a-la* un ancien puits effondré
a *ka-ŋaf a-la*[2] tige de mil

8. *g—ŋ.*

gi-ŋil mettre un obstacle (opposer)
o *gi-ŋir o-la* (?)[3] soutien (cale)
gi-ŋil na cale pour équilibrer un objet

9. *ŋ—ŋ.*

ŋay pis aller à cheval — o *ŋa-ŋay o-ha* cavalier
ŋa-ŋar[4] pagne neuf
ŋè-ŋèṅ na rongeur
ŋo-ŋol (?)[5] cloche-pied.

10. *h—ŋ.*

o *ho-ŋob o-la* noyau du rônier, germé.

---

[1] *ka-ŋar ka* und *ŋa-ŋar na* habillement neuf sind rätselhafte Formen.

[2] *das a ka-ŋaf* arracher les tiges de mil.

[3] So wohl zu lesen statt *gigir*.

[4] Die hier wie öfters angewendete Schreibweise *ŋŋa ŋŋw*. kann man vorläufig wohl ebenso unberücksichtigt lassen, wie die *nh* für *n*, oder dafür *nh*. Siehe auch Anm. 1.

[5] *ŋoŋol* geschrieben, überdies zweifelhaft, denn vielleicht ist *ŋoŋ-ol* aufzufassen.

11. *k*—*h*.

hōh cultiver	o *kō-hōh o-ha* cultivateur
	o *ko-hoh o-ha* agriculteur, colon, jardinier, laboureur
	o *ké-hèl o-ha* arbitre
	a *ka-had' a kas* archer
hèd demander	o *ké-hèd o-ha* intercesseur, demandeur
hir-s assassiner	o *ki-hir-s o-ha* assassin
hir-é combattre	o *ki-hir-é o-ha* belliqueux, combattant
hèmb-and arranger, construire	o *ké-hèmb-and o-ha* arrangeur, constructeur
har boiter	o *ka-har o-ha* boiteux
has-an censurer, gronder	o *ka-has-an o-ha* censeur, grondeur
hum fasciner (charmer)	o *ku-hum o-ha*[1] charmeur
had'-l-oh aller à la chasse	o *kā-had'-l-oh o-ha* chasseur
hut' circoncire	o *ku-hut' o-ha* circonciseur
hut empoisonner	o *kū-hūt o-ha* empoisonneur
	o *kò-hèmb-and o-ha* entremetteur
hav fouetter	o *ka-hāv o-ha* fouetteur
	o *ké-hél-ar o-la* hirondelle
	o *ko-hod o-ha* infidèle, perfide
has inspirer	o *ka-has o-ha* instigateur
haŝ-an jalouser	o *ka-haŝ-an o-ha* jaloux
hōr jeûner	o *kō-hōr o-ha* jeûneur
òèl na jugement	o *ké-hèl o-ha* juge
hat-é juger	o *ka-hat-é o-ha* juge
	o *ké-hél-ar o-la* manche de l'ilère
hèmb-and ménager une réconciliation	o *ké-hèmb-and o-ha* médiateur
kit'-ir faire concurrence	o *ki-hit'-ir o-ha* concurrent
kéb-il commandement	o *ké-héb-il o-ha* commandant
hal-am penser	o *ka-hal-am o-ha* penseur

[1] Verdruckt steht *ku-hum-oh*.

vaz-ir quereller	*o ka-haz-ir o-ha* perturbateur, querelleur
haz peter	*o ka-haz o-ha* péteur
hèd prier	*o kè-hèd o-ha* prétendant
	o ké-hèd o-ha quémandeur
hal-at-oh (rancune)	*o ka-hal-at-oh o-ha* rancunier
hil ronfler	*o ki-hil o-ha* ronfleur
hoh sarcler	*o ko-hoh o-ha* sarcleur
	ka-had' a dat schismatique
	o ko-hod o-ha séditieux
hèd solliciter	*o ké-hèd o-ha* solliciteur
	a ka-haz a-la terrier (porc sauvage)
hād tirer une arme à feu	*o kā-hād' o-ha* tireur
huz tondre	*o ku-huz o-ha* tondeur
hod trahir	*o ko-hod o-ha* traître
hir veiller	*o ki-hir o-ha* veilleur
haz-ir contester	*o ka-haz-ir o-ha* contradicteur
hēb-il commander	*o ké-hēb-il o-ha* commandant
hém-and concilier	*o ké-hém-and o-ha* conciliateur
ger-n-oh vivre en concubinage	*o ké-hér-n-oh o-ha* concubinaire
	o ki-hit-it o-ha concurrent
hod conspirer	*o ko-hod o-ha* conspirateur
hèf mépriser	*o ké-hèf o-ha* contempteur
hob dorer	*o ko-hob o-ha* doreur.

12. *o—h.*

va-haũ-ot na fourmi grosse noire.

13. *h—h.*

hay-n-or propager	*a ha-hay a-la* propagation
	ho-hoh va laboureurs (pl.)
	hé-hémb-and oh fabricant.

II. Die Dental-Palatalreihe.

1. *t—t.*

tu-tuñ peu

a tu-tuv vaz a-la margelle.

2. *ť—t.*

ťo-tot ka[1] lèvre.

3. *nď—t.*

nďo-tot na lèvre.

4. *t—d.*

raf-id venger — *o ta-daf-°d-in-oh o-ha* vengeur.

5. *ď—d.*

Fragliche Formen: *ďi-dit* rejeter; *ďi-dit-g-on* culbuter; *ďi-dit-g-on fana* culbute.

6. *t—r.*

riv tisser — *o ti-riv o-ha* tisserand, tresseur

o rak o-la hanche — *o tā-rak a-la* hanche

to-roh-and hoh of s'avilir.

o té-rèf o-ha successeur.

7. *nd—r.*

ndo-rog na croquet.

8. *r—r.*

riv tisser — *ri-riv ra* tisserand.

9. *ť—t.*

ťo-ťom al couleuvre.

10. *ť—ď.*

ďép haïr — *o ťé-ďèp o-ha* dédaigneux

ďik acheter — *o ťi-ďik-ah o-ha* commerçant

dud (!) griller, cuire sur la cendre — *o ťu-ďud gāf o-la* boulanger

ďōr lancer le harpon — *ťō-ďor o gam* celui qui lance (le harp.)

ťo-ďos-oh claquer les doigts par dépit.

11. *ď—ď.*

ďal élaborer — *ďa-ďal o-ha* artisan.

12. *t—nď.*

a tā-nďar (le premier quartier).

13. *ť—nď.*

ťo-nďor (pl.) vestibule.

[1] Druckfehler im Lexikon: *ťo-tik ka.*

III. Die Labialreihe.

1. *p—b.*

(*fi* [faire])
bug aimer

o pi-bi-°nd o-ha auteur
pu-bug-in rēv amoureux
pu-bug-in kōr amoureuse.

2. *p—f.*

o pe-fer o-ha auteur
o pu-fūd-and [*o-ha*] glouton
pa-faf o-la ficelle, fil (?).

3. *mb—f.*

mbé-fèt crépuscule du matin.

4. *f—f.*

o fu-fud o-ha glouton.

Die Reduplikationsformen lassen freilich nur unklar erkennen, wie der Wechsel der Anlautkonsonnanten immer in dreifacher Form auftritt, was aber teilweise ersichtlich wird, wenn man die in obigen Beispielen nach Möglichkeit herangezogenen Grundformen in Betracht zieht.

Aus der Übersichtstabelle der Entsprechungsmöglichkeiten ergibt sich, daß vorläufig in der Dental-Palatalreihe die Stammanlautformen mit *nd* rein dental nicht belegt sind, das gleiche weist die Labialreihe auf, wo *mb* im Stammanlaut vollständig fehlt, umgekehrt in der Gutturalreihe, wo die nasalierte Form *ŋ* sogar in allen Möglichkeiten der Entsprechung vorhanden ist.

Die Bedeutung und Herkunft dieses eigenartigen Anlautprozesses wird sich erst klar ergeben aus dem Vergleich der reinen Formalerscheinungen mit den grammatischen Funktionen, denen sie zum Ausdruck dienen.

Eine äthiopische Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien zu den pseudo-epiphanischen Werken.

Von

Prof. Dr. August Haffner.

Aus dem Cod. aeth. 19 der k. k. Hofbibliothek in Wien hatte ich mir die 4. Abhandlung, von Fr. Müller in seinem Kataloge[1] mit einer nicht ganz durchsichtigen Inhaltsangabe versehen, soweit kopiert, als der Text mit den pseudo-epiphanischen Schriften Berührungen aufwies, mit welchen ich damals mich zu beschäftigen begonnen hatte. Als dann der neue Katalog von Rhodokanakis[2] erschien, konnte ich dem Verfasser zu diesem Teile des von ihm unter XXIV. angeführten Kodex meine, in die Berichtigungen auf S. 92 (zu pag. 79) aufgenommene Vermutung mitteilen, daß einige der von ihm angegebenen auswärtigen Handschriften einen inneren Zusammenhang aufweisen. Meine Vermutung hat sich mir in der Folgezeit bestätigt, denn es handelt sich bei dem zur Vergleichung herangezogenen handschriftlichen Material um ein gleichfalls dem hl. Epiphanius zugeschriebenes Werk, welches den Titel ጥንተ ሃይማኖት፡ ‚Der Anfang des Glaubens' trägt. Von diesem Werke sind mir fünf Handschriften bekannt, die ich auch in Kopien besitze, und zwar zwei im British Museum, Wright 753 und 818, und drei in Paris,

[1] *ZDMG* XVI (1862) ‚Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek in Wien.'

[2] Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse CLI IV (1906) ‚Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien.'

ZOTENBERG 146, sowie D'ABBADIE 67 und 125. Sie scheiden sich in bezug auf Textüberlieferung insoferne in zwei Gruppen, als die Codices Br. Mus. 818, ZOTENBERG 146 und D'ABBADIE 67 einerseits, die Codices Br. Mus. 753 und D'ABBADIE 125 andererseits größere Übereinstimmung untereinander aufweisen.

Die Wiener Handschrift enthält bei weitem nicht das ganze oben genannte Werk des Pseudo-Epiphanius, wohl aber ist ihr Inhalt ein derartiger, daß von einer Abhängigkeit von diesem Werke gesprochen werden muß. Der erste Teil, und das ist jener, welcher mit dem ‚Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius'[1] in Parallele gesetzt werden kann, gibt allerdings eine vollkommen selbständige Bearbeitung jenes, bei weitem das größte Stück des ganzen Werkes einnehmenden Abschnittes des ጥንተ ፡ ሃይማኖት ፡; dagegen ist der zweite Teil, jener, welcher dem Anfange des ‚Kampf Adams'[2] entspricht, so sehr an den entsprechenden Text des ጥንተ ፡ ሃይማኖት ፡ angelehnt, daß eine Benützung dieses Werkes seitens des Verfassers nicht verneint werden kann. Meine frühere Absicht, mit dem vorliegenden Texte auch den des betreffenden Stückes des ጥንተ ፡ ሃይማኖት ፡ hier zu bieten, habe ich freilich aufgegeben, um die geplante vollständige Herausgabe jenes Werkes nicht zu zerreißen; ich möchte aber heute doch soviel sagen, daß der Wiener Kodex sich mehr an die Gruppe: Br. Mus. 753 und D'ABBADIE 125, allerdings auch nicht in wortwörtlicher Weise, anlehnt und daneben doch auch z. B. Zeile 246 mit der anderen Gruppe አመረዛ ፡ አዘል ፡ liest, wo die eine አመረዛ ፡ ጎያል ፡ hat.

Der ganze Inhalt zeigt, namentlich im ersten Teile, das Bild einer, nicht immer gelungenen, abgekürzten Zusammenfassung der behandelten Materie, jedenfalls nach vorhandenen Vorlagen, so daß Umstellungen im Texte und sonstige Änderungen zu rechtfertigen wären, indem beispielsweise Z. 34—40 sich besser an Z. 22 anschließen würde u. ä. Ich habe jedoch nur dort im zweiten Teile dieser Versuchung nachgegeben, wo ich mich für einen Eingriff mit

[1] TRUMPP, Abh. d. z. Kl. d. k. bayer. Ak. d. Wissensch. XVI (1882).

[2] TRUMPP, l. c. XV. (1881). DILLMANN, Das christliche Adambuch des Morgenlandes, Göttingen 1853, MALAN, The book of Adam and Eve, London 1882.

der Berufung auf den Text des ጥንተ፡ሃይማኖት፡ decken konnte; jedoch bin ich auch hierin nicht soweit gegangen, daß ich z. B. die inhaltlich ziemlich gleichlautenden Sätze Z. 187/188 nach dem Texte des ጥንተ፡ሃይማኖት፡ geändert hätte, wo der zweite Satz ganz und vom ersten das letzte Wort fehlt; ich habe sie vielmehr beide als eine Art Parallelismus zu Z. 162/163 in ihrer Fassung belassen; und so auch an anderen Orten. Um so weniger wird man es mir, wie ich hoffe, verdenken, wenn ich an wenigen anderen Stellen einen etwas minder holperigen Text herzustellen trachtete; Zusätze sind durch [ ] kenntlich gemacht.

Nach der ausführlichen Beschreibung durch Rhodokanakis dürfte es sich erübrigen, mehr in bezug auf den Inhalt des Werkes zu sagen, wie auch die dem Bibeltexte entlehnten Stellen wohl keine namentliche Erwähnung benötigen; es wäre höchstens ergänzend zu bemerken, daß Z. 228 ff. in Anlehnung an die Opfer-, bezw. Speisevorschriften in Lev. und Deut. gehalten sind, und daß mit እግዚእ ብሔር፡ allein meistens ‚Gott Sohn' bezeichnet erscheint.

Der Text, welcher mit den Worten: በስመ፡ሥሉስ፡ቅዱስ፡ዘይ ሜለስ፡በአካላት፡ወይትወሐድ፡በመለኮት፡ኅቡረ፡ህልው፡ዘህሉ፡እምቅ ድመ፡ዓለም፡ ወይሄሉ፡እስከ፡ለዓ[ለ]ም፡ዘህሉ፡ወምሕረተ፡ጸጋሁ፡ይሰ ቀበ፡ለገብሩ፡ ሥነፀጋተ፡ጊዮርጊስ፡ለዓለመ፡ዓለም። eingeleitet ist, lautet:

በቀዳሚ፡ንብረ፡እግዚአብሔር፡ማየ፡ወመሬተ፡ነፋሰ፡ወአሳተ፡ 1
ሰማየ፡ወመላእክተ፡ወጽልመተ።

ወእምድኅረዝ፡ይቤሉ፡መላእክት፡ሙኑ፡ፈጠረን፡ወእምአይቱ፡ መጻእን። ወእምዝ፡ኅለየ፡ኀ መልአክ፡ዘህሉ፡መልዕልተ፡ዅሉ፡እስመ፡ ፈጠሮ፡እግዚአብሔር፡ለሳጥናኤል፡መልዕልተ፡ዅሉ፡ሊቃን፡መላእ 5
ክት፡መይቤ፡እን፡ፈጠ[ር]ኩከሙ፡ወውእቱ፡ያዐርግ፡ስብሐተ፡ዅሉ ሙ፡መላእክት፡ኅበ፡እግዚአብሔር፡በትእዛዘ፡እግዚአብሔር። ወሶበ፡
56ᵛᵃ አእ[መረ]፡ጥዩቀ፡ከመ፡ውእቱ፡ርጉም፡ፍጡር፡እመንፈስ፡ወብርሃን፡ ቀደመ፡ዘኀሊናሁ፡ወይቤ፡በነፍሱ፡ለምንት፡እሬሲ፡ክብርየ፡ለባዕድ፡ ወለምንት፡እሴብሕ፡እን፡ወለምንት፡ኢይሴብሕ፡እን። ወተናገሮሙ፡ 10

ሰብልያኖስ ፡ ለመላእክት ፡ እለ ፡ ምስሌሁ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ለእመ ፡ ብነ ፡ ፈ
ጣሪ ፡ በከመ ፡ ትቤሉ ፡ ወንሕነኒ ፡ ንግበር ፡ ባዕደ ፡ ፍጥረተ ፡ መላእክት ፡
ዘኢንብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ በመልኩ ። ወሶበ ፡ ሰምዑ ፡ መላእክት ፡ ዘንተ ፡
ነገረ ፡ ተሀውኩ ፡ ጥቀ ። ወዓዲ ፡ አፈድፈደ ፡ ክሒደ ፡ ሰብልያኖስ ፡ ወይ
ቤሎሙ ፡ ለመላእክት ፡ ለእመ ፡ ብነ ፡ ፈጣሪ ፡ በከመ ፡ ትቤሉ ፡ የንስረኒ ፡
ወይነፅነኒ ፡ እምዝንቱ ፡ መዓርግ ። ወክዕበ ፡ ተሀውኩ ፡ መላእክት ፡ እምዝ
ንቱ ፡ ነገር ፡ ዘተናገረ ። ወ|ኢበቍዖ ፡ ቃለ ፡ ፅርፈት ፡ ዘአቅደመ ፡ እስከ ፡ 57ra
አፈድፈደ ፡ ፅልወቶ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ለመላእክት ፡ ኢይደሉ ፡ ትሰብሑ ፡ ባ
ዕደ ፡ ዘእንበሌየ ፡ እስመ ፡ ለቱ ፡ ይደሉ ፡ ስብሐት ፡ ወአኰቴት ፡ ወክብር ፡
ወፅበደ ፡ እስመ ፡ አነ ፡ ፈጣሪ ፡ ነሱ ። ወሶበ ፡ ይቤ ፡ ዘንተ ፡ ተነፅጎ ፡ እምስ
ብሐቲሁ ፡ ወእምክብሩ ። ወብዙኃን ፡ መላእክት ፡ ወድቁ ፡ ምስሌሁ ፡ እመ
ዓርጊሆሙ ።

ወአሚሃ ፡ ጸርጎ ፡ ገብርኤል ፡ መልአክ ፡ በቃል ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ንቁ
ም ፡ በበሥርዐትነ ፡ በፍቅር ፡ ወንጽናዕ ፡ በአሚን ፡ ወበፈሪሀ ፡ እግዚአብ
ሔር ፡ ወበንጽሕና ። ወአዘዶአሙ ፡ መልአክ ፡ ሰላም ፡ ለማኅበረ ፡ መላእ
ክት ፡ በቃሉ ፡ [ለ]ገብርኤል ፡ ወኮሉ ፡ ዘሰምዐ ፡ ወተአዘዘ ፡ ቆመ ፡ በበሥ
ርዐቱ ፡ ውስተ ፡ መዓርጊሁ ። ወዘሰ ፡ ኢሰምዐ ፡ ወ|ኢተአዘዘ ፡ ለቃለ ፡ ገብ 57rb
ርኤል ፡ መልአክ ፡ ተነፅጎ ፡ እመዓርጊሁ ፡ ወወድቀ ፡ ምስለ ፡ ዲያብሎስ ።

ወእምድኅረዝ ፡ መጽአ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወይቤ ፡ ለይኩን ፡ ብርሃን ፡
ወከነ ፡ ወቢየ ፡ ብርሃን ፡ ማእከለ ፡ ጽልመት ። ወተፈሥሐ ፡ መላእክት ፡
ሶበ ፡ ነጸርዎ ፡ ለፈጣሪሆሙ ። ወከሠተ ፡ ሎሙ ፡ ስብሐተ ፡ መንግሥቱ ፡ ወስ
ብሐተ ፡ ትሥልስቱ ። ወፀርጉ ፡ መላእክት ፡ በይባቤ ፡ ውስተ ፡ ወቢየ ፡ ክብ
ር ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸባኦት ፡ ፍጹም ፡
ምሉአ ፡ ሰማያት ፡ ወምድር[1] ፡ ቅድሳተ ፡ ስብሐቲክ ። ወእምድኅረዝ ፡ ወድቁ ፡
መላእክት ፡ እምኵሉ ፡ መክናት ፡ ወከኑ ፡ መናፍስተ ፡ ርኩሳን ፡ በብዙኅ ፡ አር
አያ ፡ ዘዘዚአሁ ። በ[ፃ]እምኔሆሙ ፡ ዘወድቀ ፡ ውስተ ፡ አየር ፡ ወበ ፡ እምኔ
ሆሙ ፡ ዘ|ወድቀ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ወበ ፡ እምኔሆሙ ፡ ዘበጽሐ ፡ እስከ ፡ እን 57va
ጠርዐስ ፡ ዘውእቱ ፡ መትሕተ ፡ ታሕቲት ። ወእሙንቱ ፡ መላእክት ፡ አሚሃ ፡

---

[1] Cod. ሰማያተ ፡ ወምድረ ፡

ኢሀለዉ ፡ ለዝሉፉ ፡ ውስተ ፡ መክን ፡ [እም]ጎበ ፡ ወድቁ ። ወኮነ ፡ ድቀ
ቶሙ ፡ በሳድስ ፡ ዕለት ፡ ወበሠላስ ፡ ሰዓት ። 40

ወገብሮ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለአዳም ፡ እም ፪ ጠባይዕ ፡ በአርአያሁ ፡
ወበአምሳሊሁ ፡ ወነፍን ፡ ውስተ ፡ ገጹ ፡ መንፈሰ ፡ ሕይወት ። ወእምዝ ፡
ተክለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ገነተ ፡ ተድላ ። ወእምዝ ፡ አምጽአ ፡ እግዚአብሔር ፡
ኵሎ ፡ አራዊተ ፡ ወእንስሳ ፡ ወኵሎ ፡ አዕዋፈ ፡ ዘገብረ ፡ [ጎበ ፡ አዳም ፡] ከመ ፡
ይስምዮሙ ፡ ስመ ። ወሰመዮሙ ፡ አዳም ፡ በበአስማቲሆሙ ፡ እስከ ፡ ዛቲ ፡ 45
ዕለት ፡ በከመ ፡ ተሰምዩ ።

ወእምዝ ፡ አምጽአ ፡ እግዚአብሔር ፡ ድቃሰ ፡ ላዕለ ፡ አዳም ፡ ወነዊሞ ፡
67 b II አዳም ። ነሥአ ፡ እግዚአብሔር ፡ | ፀዕመ ፡ እምገቦሁ ፡ ወገብራ ፡ ለሔዋን ፡
እምኔሁ ፡ ወወሀባ ፡ መንፈሰ ፡ ሕይወት ።

ወሀሎ ፡ አዳም ፡ ይሬእዮ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በስብሐተ ፡ መለኮቱ ፡ 50
ወበቅድስት ፡ ሥላሴ ፡ አክል ። ወአዳምሰ ፡ ሶበ ፡ ይሬእዮ ፡ ለእግዚአብሔር ፡
በስብሐቲሁ ፡ ኮነ ፡ ይትፈሣሕ ፡ ወይትሐሠይ ፡ ውስተ ፡ ገነተ ፡ ተድላ ።
ወአቅደመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አዝዞቶ ፡ ለአዳም ፡ ወአንበሮ ፡ ውስተ ፡ ገነተ ፡
ተድላ ። ወአቅደመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አእምሮ ፡ ከመ ፡ ሰይጣን ፡ ዘወድቀ ፡
አመኅርኂሁ ፡ ይቀንአ ፡ ላዕሌሁ ፡ ወያስሕቶ ። 55

ወይቤሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለአዳም ፡ እምዝንቱ ፡ ኵሉ ፡ ዕፀው ፡ ዘሀሎ ፡
ውስተ ፡ ገነት ፡ ብላዕ ፡ ወዕፀሰ ፡ እንተ ፡ ሀለውት ፡ ማእከለ ፡ ገነት ፡ ኢትቅ
ረብ ፡ ወኢትብላዕ ፡ እምኔሃ ፡ ወለእመ ፡ በላዕክ ፡ ሞተ ፡ ትመውት ። ወይእ
38 a II ዜኒ ፡ | ኢትዕልወኒ ፡ ወኢትትዐደው ፡ ትእዛዝየ ፡ አእምር ፡ እመ ፡ ፈቀድኩ ፡
ክመ ፡ ትኩን ፡ በአምሳለ ፡ እሉ ፡ ዕፀው ፡ ሰማያውያን ፡ ትሄሉ ፡ ውስተ ፡ ገነተ ፡ 60
ተድላ ፡ ለዝሉፉ ፡ እስመ ፡ በአርአያየ ፡ ወበአምሳልየ ፡ ፈጠርኩክ ። አንሰ ፡
አአዳም ፡ አርያሁ ፡ ለአብ ፡ አነ ፡ ወአነ ፡ ተክልኩ ፡ ገነተ ፡ በውስተ ፡ ኵሉ ፡
መክን ። አአምር [1] ፡ ሠናየ ፡ ወእኩየ ፡ እምቅድመ ፡ ይኩን ። ወይእዜኒ ፡
ኢታስተሣሪ ፡ ርእሰክ ፡ ከማየ ፡ እስመ ፡ እመ ፡ ትሄሊ ፡ ዘንተ ፡ መዊተ ፡ ትመ
ውት ። አአዳም ፡ ኢትኀሥሥ ፡ መንግሥትየ ፡ ወኢክብርየ ፡ እስመ ፡ ኢት 65
ክል ፡ ረኪበ ፡ ክሂሎትየ ። አአዳም ፡ ኢትኀሥሥ ፡ ስብሐትየ ፡ ዘኢይረክበ ፡

---

[1] አአምር ፡

መንሂ ። ለቡ ፡ አእዳም ፡ ወኢትትዐደው ፡ ትእዛዝየ ፡ ከመ ፡ ኢያውዕእክ ፡ እምገነት ፡ ተድላ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ርግምት ።

ወሶበ ፡ ርእየ ፡ ሰይጣን ፡ | መንግሥተ ፡ ወጸጋ ፡ ዘወሀበ ፡ እግዚአብ 58ro
ሔር ፡ ለአዳም ፡ ቀንአ ፡ ላዕሌሁ ፡ ወቢየ ፡ ቅንአተ ። ወአርዌ ፡ ምድር ፡ ትጠ
በብ ፡ እምነሶሙ ፡ አራዊት ። ወመጽአ ፡ ኀቤሃ ፡ ሰይጣን ፡ ወሰአላ ፡ ከመ ፡
ታብሉ ፡ ይበእ ፡ ውስቴታ ፡ ከመ ፡ ያስሕቶ ፡ ለአዳም ። ወአውሥአቶ ፡ አርዌ ፡
ምድር ፡ ወትቤሎ ፡ ግበር ፡ ዘፈቀድከ ። ወቦአ ፡ ውስቴታ ፡ ሰይጣን ፡ ወከ
ነቶ ፡ ቤተ ፡ ወወሰደቶ ፡ ውስተ ፡ ገነት ። ወጸውዓ ፡ ሰይጣን ፡ ለሔዋን ፡ በአፈ ፡
አርዌ ፡ ምድር ፡ ወይቤላ ፡ ምንተ ፡ አዘዘክሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለኪ ፡ ወለአ
ዳም ፡ ብእሲኪ ። ወይእቲሰ ፡ ዜነወቶ ፡ ትእዛዘ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወትቤሎ ፡
እስመ ፡ እግዚአብሔርሰ ፡ ይቤሎ ፡ ለአዳም ፡ እግዚእየ ፡ አመ ፡ ዕለተ ፡ ትበ
ልዕ ፡ እምዕፅ ፡ ዘሀሎ ፡ ማእከለ ፡ ገነት ፡ ሞተ ፡ ትመውት ። ወይቤላ ፡ ሰይ
ጣን ፡ እመሰ ፡ በላዕክሙ ፡ እ|ምዕዕ ፡ ዘይቤለክሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኢትብ 58vo
ልዑ ፡ እምኔሁ ፡ አኮ ፡ ዘትመውቱ ፡ ሞተ ፡ ወበሕቱ ፡ ትከውኑ ፡ ከመ ፡ እማ
ልክት ፡ ወተአምሩ ፡ ሠናየ ፡ ወእኩየ ። ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ይቤለክሙ ፡
እትብልዑ ፡ እምኔሃ ። ወለኪ ፡ አሐዊን ፡ እስመ ፡ ንብረኪ ፡ እግዚአብሔር ፡
እምድኅሬሁ ፡ ለአዳም ፡ ከመ ፡ ይረስዮ ፡ ሊቀ ፡ በላዕሌኪ ፡ ወያዐብዮ ፡ እም
ኔኪ ። ወይእዜኒ ፡ ተወክፊ ፡ እምኔየ ፡ ምክረ ፡ ወቅድሚ ፡ በሊዐ ፡ እምዕዕ ፡
ዘያቤለክሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኢትብልዑ ፡ እምኔሃ ፡ ከመ ፡ ይዕበይ ፡ ክብ
ርኪ ፡ ወትከውኒዮ ፡ አንቲ ፡ እምላክ ፡ ለአዳም ። ወሶበ ፡ ሰምዐት ፡ ቃሎ ፡
ሔዋን ፡ ለሰይጣን ፡ አስተጣዐመቶ ፡ ብልባ ፡ ወርእየታ ፡ ለዕዕ ፡ ከመ ፡ ሠና
ይት ፡ ጥቀ ፡ መተረት ፡ እምፍሬሃ ፡ ወጥዕመታ ፡ ወረከበታ ፡ ጥዕምተ ። ወእ
ምዝ ፡ ወሰ|ደት ፡ ኀበ ፡ አዳም ፡ ወአብልዐቶ ፡ እምዝንቱ ፡ ፍሬ ። ውእቱኒ ፡ 58vo
አስተጣዐማ ።

ወሶበ ፡ ዐለዉ ፡ ትእዛዘ ፡ እግዚአብሔር ፡ ተሰልዩ ፡ እምልብሰ ፡ ብር
ሃን ፡ ዘከኑ ፡ ይለብስም ። ወተጎብኡ ፡ እንከ ፡ ማእከለ ፡ ዕፀዊሃ ፡ ለገነት ።
ወሶበ ፡ ሰምዑ ፡ ድምፀ ፡ እግዚአብሔር ፡ እንዘ ፡ ያንሶሱ ፡ ማእከለ ፡ ዕፀዊሃ ፡
ለገነት ፡ ኀፈረ ፡ አዳም ፡ ከመ ፡ ኢያስተርኢ ፡ ሎቱ ። ወይቤሎ ፡ እግዚአ
ብሔር ፡ ለአዳም ፡ አይቲ ፡ ሀሎከ ፡ አዳም ። ወአውሥአ ፡ ገዘ ፡ ነዳይ ፡ ወት
ሑት ፡ ወይቤሎ ፡ ሰማዕኩ ፡ ድምፀከ ፡ ወፈራ[ሀ]ኩ ፡ ወተጎብእኩ ፡ ከመ ፡

ኢትርአየኒ ፡ እስመ ፡ ዕራቅየ ፡ አነ ። ወይቤሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዐለውከ ፡
ትእዛዝየ ፡ ወበላዕከ ፡ አምዕዕ ፡ ዘከላእኩከ ፡ ከመ ፡ ኢትብላዕ ፡ እምኔሃ ።
59a1 ኮንከኑ ፡ ይእዜ ፡ | አምላከ ፡ በከመ ፡ አስፈወከ ፡ ሰይጣን ። ነዋ ፡ ተሠልጠ ፡
ላዕሌከ ፡ ሞት ፡ በከመ ፡ እቤለከ ፡ አነ ። ወይቤ ፡ አዳም ፡ እግዚእየ ፡ ወአም 100
ላኪየ ፡ ብእሲት ፡ አንተ ፡ ወሀብከኒ ፡ ትንበር ፡ ምስሌየ ፡ አስሐተተኒ ፡ ይእቲ ፡
ወአብልዐተኒ ፡ አምዕዕ ፡ አንተ ፡ ዘከላእከኒ ። ወይቤላ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለሔ
ዋን ፡ ለምንት ፡ ዐለውኪ ፡ ትእዛዝየ ። ወትቤ ፡ እግዚእየ ፡ አርዌ ፡ ምድር ፡
አስፈጠተኒ ፡ ወበላዕኩ ።

ወረገማ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለአርዌ ፡ ምድር ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ወይቤላ ፡ 105
ርግሞተ ፡ ኩኒ ፡ እምኵሉ ፡ አራዊተ ፡ ምድር ፡ በእንግድኣኪ ፡ ሐሪ ፡ ወመ
ሬተ ፡ ብልኂ ፡ በኵሉ ፡ መዋዕለ ፡ ሕይወትኪ ። ወአስተፃርር ፡ ማእከለ ፡ ዘር
አኪ ፡ ወማእከለ ፡ ዘርአ ፡ ብእሲት ፡ እስከ ፡ ኵሎሙ ፡ ደቂቃ ፡ ይቀጥቅጡ ፡
59a2 ርእሰኪ ። ወአንቲኒ ፡ ትንስኪ ፡ ሰኩና ፡ አገሪሆሙ ። ወአምዝ ፡ ይቤላ ፡ እግ
ዚአብሔር ፡ ለሔዋን ፡ በእንተ ፡ ዘጎለይኪ ፡ በነፍስኪ ፡ ከመ ፡ ትኩኒ ፡ መል 110
ዕልቶ ፡ ለአዳም ፡ ውእቱ ፡ ይኩን ፡ መልዕልቲኪ ። ወበሕማም ፡ ለዲ ፡ ወወ
ለደኪ ፡ ኀበ ፡ ምትኪ ፡ ይኩን ፡ ምግባእኪ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ያቅንይኪ ።
መእምዝ ፡ ርእዮ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለአዳም ፡ አምሳሊሁ ፡ ወተከዘ ፡ በእንተ ፡
ድቀቱ ። ወአቀሞ ፡ ቅድሜሁ ፡ እንዘ ፡ ይፈርሀ ፡ ውእቱ ፡ ወይቤሎ ፡ ርግ
ምተ ፡ ትኩን ፡ ምድር ፡ በእንቲአከ ፡ ሶክ ፡ ወአሜክላ ፡ ይብቍልከ ፡ ወበ 115
ሀፈ ፡ ገጽከ ፡ ብላዕ ፡ ኅብስተከ ፡ እስከ ፡ ትገብእ ፡ ውስተ ፡ መሬት ፡ ወው
ስተ ፡ ምድር ፡ ትገብእ ።

ወሰደዶሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለአዳም ፡ ወለሔዋን ፡ እምገነት ፡ ወአ
59a3 ውዕአሙ ፡ እምኔሃ ። | ወወጸወ ፡ ኖኅተ ፡ ገነት ፡ ወበደዲዑ ፡ አቀመ ፡ ኵኖተ[2] ፡
አሳት ፡ ዘይነድድ ፡ ከመ ፡ ኢይግባእ ፡ አዳም ፡ ዳግመ ፡ ወኢይብላዕ ፡ እም 120
ዕፀ ፡ ሕይወት ፡ ዘትኩል ፡ ውስቴታ ፡ ወያሕየው[3] ፡ ለዝሉፉ ። ወአቀሞ ፡
እግዚአብሔር ፡ ለኪሩብ ፡ በእንቀጸ ፡ ገነት ፡ ከመ ፡ ኢይግባእ ፡ ተሐቢሎ ፡
አዳም ። ወበሕቱ ፡ አቀሞ ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡ መንፈላዕተ ፡ ለአከለ ፡ ቃል ፡
ከመ ፡ ኢይነጽር ፡ አዳም ፡ አምሳሊሁ ፡ በአከለ ፡ ወልድ ፡ ወይቅሥም[4] ፡

[1] Cod. ብእሲኪ ፡ [2] Cod. ኵናት ፡ [3] Cod. ወየሐዩ ፡ [4] Cod. ወይቀስም ፡

ፍሬ ፡ ፍትወት ፡ እምኔሁ ፡ በከመ ፡ ቀሠመ ፡ ፍሬ ፡ ፍትወተ ፡ አብ ፡ ወይበ
ጥል ፡ በዝንቱ ፡ ፍኖተ ፡ መድኀኒት ፡ ወትሥጉተ ፡ ቃል ፡ ወምጽአተ ፡ ቅዱ
ሳን ፡ ወጻድቃን ፡ ውኈራን ።

ወአመ ፡ ሀሎ ፡ አቡነ ፡ አዳም ፡ ውስተ ፡ ገነት ፡ ክነ ፡ ይፈሊ ፡ እክለ ፡
ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ ወሀሎ ፡ ማእከለ ፡ ዕፀዊሃ ፡ ለገነት ፡ ኀበ ፡ አልቦ ፡ ሕማም ፡ 59ᵛᴵᴵ
ወእትካዝ ፡ ወሊሞት ።

ወወድቁ ፡ አዳም ፡ ወሔዋን ፡ እምገነት[1] ፡ ኤዶም ፡ ውስተ ፡ ደብር[2] ፡
ቅዱስ ፡ ዘውእቱ ፡ ደብረ ፡ መዛግብት ። ወኮኑ ፡ ያጸንዉ ፡ መዐዛሃ ፡ ለገነት ፡
ዘኢይክሉ ፡ በጸሐታ ። አስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አዕቀበ ፡ ኖኅተ ፡ ለገነት ፡
መልአክ ፡ በከመ ፡ አቅደምን[3] ፡ ነጊረ ፡ ወአያደ ፡ በቅጽረ ፡ አሳት ፡ ግልፑጣ ።
ወሶበ ፡ ኢይትከሀሎሙ ፡ በጸሐ ፡ ውስተ ፡ ገነት ፡ ይበክዩ ፡ ብካየ ፡ መሪረ ።

ወእምድኅረዝ ፡ ተሰደ ፡ ነበረ ፡ አዳም ፡ በአግዋረ ፡ ገነት ። ወይቤላ ፡
አዳም ፡ ለሔዋን ፡ ኢትቅረብኒ ፡ አስመ ፡ እምኔኪ ፡ ረከበኒ ፡ ዝንቱ ፡ ነሱ ፡
መከራ ። ወሰደዳ ፡ መንበረት ፡ መንገለ ፡ ምዕራቡ ፡ ለአዳም ። ወሶቤሃ ፡ ወረደ ፡
ገብርኤል ፡ መልአክ ፡ ወይቤሎ ፡ ለአዳም ፡ ለምንት ፡ ሰደድከ ፡ ለናዛዚ ፡ 60ᵛᴵ
ትከ ። ወይቤሎ ፡ አዳም ፡ ለገብርኤል ፡ ኢክነት ፡ ናዛዚትየ ፡ አላ ፡ ቀታሊ
ትየ ፡ ይእቲ ፡ ዓዲ ፡ እፈርሀ ፡ ከመ ፡ ኢታስሕተኒ ፡ ዳግመ ። ወይቤሎ ፡ ገብ
ርኤል ፡ ለአዳም ፡ ምንተ ፡ ይፈርሀ ፡ ነዳይ ፡ ዘአልቦቱ ፡ ምንትኒ ። እስመ ፡
ነደይከ ፡ አመንግሥትከ ፡ ወይእዜኒ ፡ አልብከ ፡ ኑዛዜ ፡ ዘእንበሌሃ ። ወይ
ቤሎ ፡ አዳም ፡ ለገብርኤል ፡ ትምጻእኬ[4] ። ወይቤሎ ፡ ገብርኤል ፡ ለአዳም ፡
እከ ፡ ዘተሐውር ፡ ብእሲት ፡ ኀበ ፡ ብእሲ ፡ አላ ፡ የሐወር ፡ ብእሲ ፡ ኀበ ፡ ብእ
ሲት ። ወሶቤሃ ፡ ሖረ ፡ ኀበ ፡ ሔዋን[5] ። ወሶበ ፡ ርእየቶ ፡ ሰገደት ፡ ሎቱ ። ወተ
አምኑ ፡ ወተሐቀፉ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ ወበከዩ ፡ ወተዘያንዉ[6] ፡ በበይናቲ
ሆሙ ፡ ዘከ|መ ፡ እፎ ፡ ሀለዉ ። ወትቤሎ ፡ ሔዋን ፡ ለአዳም ፡ ኢ.ይደግምኑ ፡ 60ᵛᴵᴵ
እንከ ፡ ተግሀሎተን ፡ እግዚአብሔር ። ወይቤላ ፡ አዳም ፡ ለሔዋን ፡ እመሰ ፡
ወቀብኪ ፡ ቃልየ ፡ ይግሀለን[7] ፡ እግዚአብሔር ። ወትቤሎ ፡ በል ፡ እግዚእየ ፡
ወይቤላ ፡ ንዒ ፡ ንባእ ፡ ውስተ ፡ ቀላየ ፡ ባሕር ፡ ዘይበጽሕ ፡ እስከ ፡ ከሰውዲን[8] ፡

---

[1] Cod. እምገንት ። [2] Cod. ደብረ ። [3] Cod. አቅድምን ። [4] Cod. እምጽእኬ ።
[5] Cod. ሐዋን ። [6] Cod. ወቲዘያንዉ ። [7] Cod. ይሠሃለን ። [8] Cod. so mit ከ (nicht ክ); vgl. Z. 155.

ወንብኪ ፡ ፵ መዓልተ ፡ ወ፵ ሌሊተ ። ወትቤሎ ፡ እግዚእየ ፡ እወ ፡ ይኩን ፡
በከመ ፡ ቃልከ ። [ወይቤላ ፡] እመሰ ፡ ኢተወገሥኪ ፡ እስከ ፡ ይትፈጸማ ፡ እሎን ፡
ዕለታት ፡ አልብየ ፡ ተራእዮ ፡ እስከ ፡ ለዓለም ።

ወሰቤሃ ፡ በኡ ፡ ውስተ ፡ ቀላየ ፡ በሐር ፡ ዘይበጽሕ ፡ እስከ [1] ፡ ከሳውዲ 155
ሠሙ [2] ፡ ተራሐቆሙ ፡ ውእቱኒ ፡ እምለፈ ፡ ይእቲኒ ፡ እምለፈ ። ወሰፍሑ ፡
60 እደዊ|ሆሙ ፡ ወጸለዩ ፡ በኀብረተ ፡ ኀሊና ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ አመስተናግረ ፡
መሬት ፡ ዘትንብር ፡ ላዕለ ፡ ዘባን ፡ ኪሩቤል ፡ ወትራኢ ፡ ቀላያተ ፡ ዘአምጻእ
ከን ፡ እምኀበ ፡ ኢሀሎን ፡ ዘፈጠርከን ፡ በአርአያከ ፡ ወበአምሳሊከ ፡ ወትቤ
ለን ፡ በእንቲአክሙ ፡ ፈጠርኩ ፡ ለኵሉ ፡ ዓለም ፡ ናሁ ፡ ዅሉሙ ፡ አለ ፡ ተፈ 160
ጥሩ ፡ ጸጎና ፡ ሀለዉ ፡ እስመ ፡ አልቦሙ ፡ ፀር ፡ ወአልበ ፡ በውስተ ፡ ምንዳቤ ፡
ዘእንበሌን ። ለነሰ ፡ ሰረቀን ፡ ሰራቂ ፡ እግእከለ ፡ ሕፅንከ ፡ ወአምውሳጤ ፡
መንጦላዕትከ ፡ አውዕአን ፡ ወገደፈን ፡ አፍአ ። ንሕነ ፡ አርጋብከ ፡ አለ ፡ ንን
ብር ፡ ውስተ ፡ ዐጸድከ ፡ ናሁ ፡ ነሥአነ ፡ እንቄ ፡ እኩይ ። ንሕነ ፡ አባግኢከ ፡
60 እለ ፡ ናመሠኮ|ዕ ፡ ውስተ ፡ ሕዝአትከ ፡ ናሁ ፡ በልወነ ፡ ነምር ፡ መሣጢ ። 165
ንሕነ ፡ አልሀምቲከ ፡ ዘውስተ ፡ ምዕንጋፀ ፡ ገነትከ ፡ ናሁ ፡ በጽሐ ፡ ላዕሌነ ፡
ዐንበሳ ፡ ጎያል ፡ ሰበረ ፡ ዕፅመነ ፡ ወአውዕአ ፡ አንጦወነ ። ወበእንተ ፡ ጎጣ
ውኢነሰ ፡ [አ]ይደልወነ ፡ ስርየት ፡ ለነ ፡ ዘእንበለ ፡ ኂሩት ። እስመ ፡ ጎለ
ይነ ፡ እኩየ ፡ ወፈተውነ ፡ እኩየ ፡ በምትሀተ ፡ ስሕተቱ ፡ ለቀታሌ ፡ ጎሊና ።
መሐረን ፡ አዘኢይስሕት ፡ ወኢይኤብስ ። አክ ፡ ዘንበለከ ፡ ከመ ፡ ታብእነ ፡ 170
ውስተ ፡ ገነት ፡ መንግሥትከ ፡ አላ ፡ ፈተውነ ፡ ንንበር ፡ ገሃ ፡ ምስለ ፡ እን
ስሳ ፡ ወአራዊት ። ስረይ ፡ ለነ ፡ ወኢንፈቅድ ፡ ምንተኒ ፡ ዘእንበለ ፡ ክል
61 ኡቲ ፡ አሐቲ ፡ ከመ ፡ ትስረይ ፡ ለነ ፡ ወክ|ልአታ ፡ ከመ ፡ ኢንሙት ፡ እምዝ ፡
ጎፍረት ፡ ወጎሳር ። ወቀ[ለ]ምጸጸ ፡ ፍቅርነ ፡ ኢይትጎሣእ ፡ እምኔከ ፡ ወተ
ዝካረ ፡ ለጽሊጽነ ፡ የሀሉ ፡ ቅድመ ፡ አዕይንቲከ ። ናሁ ፡ ነሥአነ ፡ ውሐዘ ፡ 175
አበሳ [3] ፡ ወአናቅጸ ፡ ሲኦል ፡ ተርጎመ ፡ ለአፀጦሎትነ ። ፍጡን ፡ ይርከበነ ፡
ሣህልከ ፡ እግዚኦ ፡ እስመ ፡ ለከ ፡ ይደሉ ፡ ስብሐት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

ወሶበ ፡ ኮኖሙ ፡ ፴ ወ፭ ዕለተ ፡ ወረደ ፡ ዲያብሎስ ፡ በአምሳለ ፡ መል
አክ ፡ ብርሃን [4] ፡ ወይቤሎሙ ፡ ናሁ ፡ ሰምዐ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸሎተክሙ ፡

[1] Cod. darnach noch ቀላየ ፡ በሐር ፡ ዘይበጽሕ ፡ እስከ ፡ [2] Cod. ሠሙ; vgl. Anm. 8 zu Z. 151. [3] Cod. እንበሳ ፡ [4] Cod. ብብርሃን ፡

180 ወተወከፈ ፡ ንስሓክሙ ፡ ወስእለተክሙ ፡ ወፈንወኒ ፡ ኀቤክሙ ፡ ከመ ፡
አውዕእክሙ ፡ እምዝ ፡ መካን ፡ ወአብእክሙ ፡ ውስ[ተ ፡ ርስተክሙ ፡ ዘቀ 61a-d
ጸሚ ። ቅድመሰ ፡ ሖረ ፡ ኀበ ፡ ሐዋን ፡ እስመ ፡ ገራህቱ ፡ ይእቲ ። [1] ወነሥአ ፡
ከመ ፡ ክንፈ ፡ ጕጋ [1] ። [2] ወይቤላ ፡ ንዒ ፡ ወወዕአት ፡ ፍጡን [2] ። ወሶቤሃ ፡ ወዕአ ፡
አዳም ፡ ወወሰዶሙ ፡ ለፂሆሙ ፡ ውስተ ፡ አንቀጸ ፡ ገነት ። ወሶበ ፡ አብጽሖሙ ፡
185 ውስተ ፡ አንቀጸ ፡ ገነት ፡ ይቤሎሙ ፡ ታአምሩኒኑ [3] ፡ መኑ ፡ እነ ። ወይቤልዎ ፡
አናአምረክ [3] ፡ ወይቤሎሙ ፡ እነ ፡ ውእቱ ፡ ዘተናገርኩክሙ ፡ በቃለ ፡ ክይሲ ።
ወእነ ፡ ውእቱ ፡ ዘአስረቀክሙ ፡ እምገነት ። ወእነ ፡ ውእቱ ፡ ዘአውፃእኩ
ክሙ ፡ እምገነት ። [4] ናሁ ፡ ጠሰይክዎ [5] ፡ ለንስሓክሙ ። ወአልብክሙ ፡ ተስፋ ፡
ወኮንክሙ ፡ ሀጕላነ [4] ። ወሶቤሃ ፡ ተነፅጎ ፡ አዳም ፡ ወወድቀ ፡ ውስተ ፡ ም
190 ድር ፡ ወኢተንሥአ ፡ እስከ ፡ ፫ ዕለት ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ረክበኒኑ ፡ ጸግመ ፡
ጸላእየ [6] ። ወአመ ፡ ሣልስት ፡ ዕለት ፡ ወረደ ፡ ገብርኤል ፡ መልአክ ፡ ወይቤ
ሎሙ ፡ ንዑ ፡ አሰድክሙ ፡ ኀበ ፡ አዘዘኒ ፡ እግዚአብሔር ። ወወሰዶሙ ፡ ው
ስተ ፡ አፈ ፡ በአተ ፡ መዛግብት ፡ ወይቤሎሙ ፡ ከመዝ ፡ አዘዘክሙ ፡ እግዚ
አብሔር ፡ ወ[ይቤለክሙ ፡] ንበሩ ፡ ዝየ ፡ እስክ ፡ ዕለተ ፡ ሞትክሙ ፡ ወበዝየ ፡
195 ተቀስቡ ፡ ብዝኁ ፡ ወተባዝኁ ፡ ወምልእዋ ፡ ለምድር ። ወይቤሎ ፡ አዳም ፡
ለገብርኤል ፡ ምንተ ፡ አሴሰይ ። ወይቤሎ ፡ ገብርኤል ፡ ለአዳም ፡ ሰአል ፡
ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወውእቱ ፡ ይሁበከ ፡ ሲሳየከ ።

ወእምድኅረዝ ፡ ሖረ ፡ ገብርኤል ፡ ኀበ ፡ ገነት ፡ ወይቤሎሙ ፡ ለእዕ
[ዋፍ ፡ ዘገነት ፡ ነሥ ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ይመውት ፡ በረኀብ ፡ ሐሩ ፡ ሰዱ ። 61b-d
200 ሎቱ ፡ እምፍሬያት ፡ ገነት ፡ ከመ ፡ ይብላዕ ። ወለእመኒ ፡ ኢወሰድክሙ ፡
ሎቱ ፡ እምፍሬያተ ፡ ገነት ፡ ድኅረ ፡ ይትቤቀሉክሙ ፡ ደቂቁ ። እስመ ፡ በደ
ኃረ ፡ መዋዕል ፡ ይበውእ ፡ ምስለ ፡ ደቂቁ ፡ እለ ፡ ይበዝኁ ፡ እምዕወወ ፡ ገነት ፡
ወኢይሁ[ቡ]ክሙ ፡ እምፍሬሃ ፡ ወቈጽላ ። ወሖሩ ፡ አዕዋፍ ፡ ኀበ ፡ አዳም ፡
ወተባረኩ ፡ እምኔሁ ፡ ወመልኡ ፡ እምኔሁ ፡ እምፍሬያተ ፡ ገነት ፡ ፲ ወ፪ በ
205 አተ ፡ መዛግብት ፡ አፈ ፡ በአፍ ። ወርኀበታ ፡ ለአሐቲ ፡ በአት ፡ መጠነ ፡ ፴ም
ንዳፈ ፡ ሐፅ ። ወይቤልዎ ፡ አዕዋፍ ፡ ለአዳም ፡ ጸሐፍ ፡ ለነ ፡ ተዝክረ ፡ ከመ ፡

[1–1] Cod. nach [1–2] [2] Cod. mit ት, bezw. ን [3–3] Cod. durch ወይቤ ሎሙ ፡ eingeleitet erst nach dem am Schlusse des nächsten Satzes folgenden [4] ጸላእትየ ፡ am Beginn der Seite 61b. [5] Cod. ጠየስክዎ ፡

62a1 ይጽሐፉ፡ወይስምዑ፡ደቂቅከ፡[ከመ[1] ፡አምጻእኑ፡ለከ፡[ሲሳየከ፡] በጊዜ፡
ስደትከ፡ወፀአትከ፡እግዝኦ፡ተድላ። በከመ፡ወሣእከ፡በዕለተ፡ዐርብ፡
በጊዜ፡ሰርክ፡ከማሁ፡ትገብእ፡በደኃሪ፡መዋዕል፡በዕለተ፡ዐርብ፡በጊዜ፡
፱ ሰዓት። ወዕቤሃ፡ነሥአ፡አዳም፡እብነ፡ወቀረጸ፡ሎሙ። ወእምዝ፡ 210
ሖሩ፡እዕዋፍ፡ኀበ፡ገነት።

ወእምድኅረ፡ሖሩ፡እዕዋፍ፡ኀበ፡ገነት፡ተለወ፡አዳም፡እሠርሎሙ፡
በረዊጽ፡ምስለ፡ሔዋን፡ብእሲቱ። ወዕበ፡ኀየአ፡አዳም፡ድምፀ፡እሠ
ርሎሙ፡ሰኰየ፡አዳም፡ወእንዘ፡የዐውድ፡ይምነ፡ወዕግመ፡ረከበ፡ሰይ
ጣን፡ወነዕኖ፡ዲበ፡ኲናሕ። ወወድቀ፡ምስለ፡ሔዋን፡ብእሲቱ፡ወው 215
62a11 ሐዘ፡ደሞሙ፡ወተዐይኒ፡ዲበ፡እብን። ወነበሩ፡ውዱቃኒሆ[ሙ፡ ፫ዕለተ።
ወእመ፡ሣልስ[ት]ት፡ዕለት፡መጽአ፡መልአከ፡እግዚአብሔር፡ወፈወሶሙ፡
ወአንቅሆሙ፡ወይቤሎሙ፡ተመይጠክሙ፡ግብኡ፡ውስተ፡በአትክሙ፡
እስመ፡ወዕአ፡መሐላ፡ቃሰ፡መሐላ፡እምአፈ፡እግዚአብሔር፡ከመ፡
ኢትበውኡ፡ውስተ፡ገነት። 220

ወነሥአ፡አዳም፡ጽጌያተ፡ወፍሬያተ፡ወጠምዐ፡በይእቲ፡ደሙ፡
ወአዕረገ፡መሥዋዕተ፡ለእምላኩ፡ወአንበራ፡ውስተ፡እብን፡እንተ፡
ትመስል፡ሰሌዳ።[ወዕቤሃ፡ወረደ፡እሳት፡ሕያው፡ዘይትለአክ፡ቅድመ፡
እግዚአብሔር፡ወበልዐ፡መሥዋዕተ፡ነሶንታዉ፡እስክ፡[ይ]ልሕስ፡መ
ሬተ። ወይቤ፡[እግዚአብሔር፡] አዳም፡አዳም፡ነዋ፡ተወከፍኩ፡መሥ 225
62b1 ዋዕተከ። [ከመ፡] ዘአዕረገ፡ሊተ፡መሥዋዕተ፡በደምከ፡ከማሁ፡አነ፡አዐ
ርግ፡መሥዋዕተ፡በደምየ፡ለአብ፡ወእትቤዘወከ፡በደምየ። ተአመን፡
ከመ፡በይእቲ፡ዕለት፡ትበውእ፡ውስተ፡ርስትከ፡ዘቀዳሚ። በሕቱ፡ለእመ፡
ፈቀድከ፡ትግበር፡መሥዋዕተ፡ግበር፡በእንስሳ፡ወበእዕዋፍ፡ወበፍሬ
ያት። ወእምይ[እ]ዜኒ፡ኢትግበር፡መሥዋዕተ፡በደምከ፡እስመ፡ኢይሰ 230
ጠወከ፡እግዚአብሔር። ወዓዲኒ፡ኢትግበር፡እስመ፡ኢይትኦለቍ፡ዓሣ፡
ምስለ፡እንስሳ፡አላ፡እምኔሆን፡ተሰሰይ፡ዘበ[ን]፡ቅሣር።

ወእምድኅረዝ፡አትወ፡አዳም፡ወገብረ፡ከብከበ፡በፍሬያተ፡ገነት።
62b10 ወወሀባ፡ለሔዋን፡ሕፃሃ፡ወርቀ፡ወከርቤ፡ወስጒን፡ወይቤላ፡ዕቀቢ[ዮ፡

---

[1] Cod. ወከመ፡

እስመዝ ፡ አምኃ ፡ ይትወሀብ ፡ ለወልደ ፡ እጓለ ፡ እመሕያው ፡ ጊዜ ፡ ምጽ
አቱ ፡ ኀቤነ ። ወእምዝ ፡ አእመራ ፡ አዳም ፡ ለሔዋን ፡ [ወ]ፀንሰት ፡ ወወለ
ደት ፡ ሶቱ ፡ ለቃየል ፡ ወለሉድ ፡ እኅቱ ፡ መንታ ፡ [ወእምድኅሬሁ ፡ ፀንሰት ፡
ወወለደት ፡ ሶቱ ፡ ለአቤል ፡ ወለአቅሌማ ፡ እኅቱ ፡ መንታ ፡] ወሶበ ፡ ወር
ዘዉ ፡ ይቤሎሙ ፡ [አቡሆሙ ፡] ተዋሰቡ ፡ ከመ ፡ በሕግ ፡ ለሉድ ፡ አቤል ፡
ወለአቅሌማ ፡ ቃየል[1] ፡ ወይቤ ፡ ቃየል ፡ የአምር ፡ እግዚአብሔር ፡ እንሰ ፡
ኢያገብር ፡ ዘንተ ፡ ከመ ፡ አሀብ ፡ ሠናይትየ ፡ ለክልኤ ፡ ወእንግኤ ፡ ጽዕለተ[2] ።
ወይቤ ፡ አዳም ፡ ግበሩ ፡ መሥዋዕተ ፡ ወዘውምረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለይኩን ።
ወገብሩ ፡ መሥዋዕተ ፡ ወነጸረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኀበ ፡ መሥዋዕቱ ፡ ለአቤል ።
ወሶቤሃ ፡ ሖረ ፡ አቤል ፡ ኀበ ፡ እሙ ፡ እንዘ ፡ ያንፈርዕጽ ፡ አስመ ፡ ራእያ ፡
ለሉድ ፡ | ከመ ፡ ሔዋን ፡ ያሞኪ ፡ ገጻ ። ወቃየልሰ ፡ በበንስቲት ፡ ሖረ ፡ ድ 63a.1
ኑኖ ። ወተራከበ ፡ ሰይጣን ፡ ወይቤሎ ፡ አወሬዛ ፡ አዛል ፡ ዘኢይደልዎ ፡
ሐዘን ፡ ምንተ ፡ ኮንከ ። ወይቤሎ ፡ ቃየል[3] ፡ አልቦቲ ፡ ፈወስ ፡ ለሐዘንየ ።
ወይቤሎ ፡ ምንት ፡ ይእቲ ። [ወይቤሎ ፡ ይቤለኒ ፡] ከመ ፡ አሀብ ፡ ሠናይትየ ፡
ለክልኤ ። ወይቤሎ ፡ ሰይጣን ፡ መኑ ፡ እዘዘከ ። ወይቤሎ ፡ አዳም ፡ አቡየ ፡
አዘዘኒ ። ወይቤሎ ፡ ሰይጣን ፡ ብከኑ ፡ አብ ፡ ካልኡ ፡ ወሚመ ፡ ገኒ ፡ ዘተሰደ ፡
እምገነት ፡ ዘያንሰከሰከ ፡ ዘጠፍአ ፡ ልቡ ፡ በእንተ ፡ ኅድረቱ ፡ ውስተ ፡ በአተ ፡
ከመ ፡ ግሒያት ። ኪያሁሰ ፡ ለእመ ፡ [እ]ረሰይከም ፡ ዐበቅተ ፡ እንብዕ ፡ ኢከ
ንኩ ፡ ዐርክከ ። ስማዕ ፡ ወልድየ ፡ ንግእ ፡ ዘንተ ፡ እብነ ፡ ሩጽ ፡ አፍጥን ፡
ወጌግኖ ፡ ለእኁከ ፡ ወተራከበ ፡ በፍኖት ፡ እንዘ ፡ ይሰቲ ፡ ማየ ፡ ወዝብጦ ፡
ርእሶ ፡ ወአውስቦን ፡ ለ፱ሆን ። ኢትረክብ ፡ ምክረ ፡ ዘየዐቢ ፡ እምዝ ፡ እመኒ ፡
ዐረገ ፡ ውስተ ፡ ሰማይ ፡ ወእመኒ ፡ ወረደከ ፡ ውስተ ፡ ቀላይ ። ወእምዝ ፡
ነሥአ ፡ እብነ ፡ ወረከቦ ፡ እንዘ ፡ ይሰቲ ፡ ማየ ፡ ወዘበጦ ፡ ወሞተ ። ። ።

Im Anfange schuf der Herr das Wasser und das Erdreich, die Luft und das Feuer, den Himmel und die Engel und die Finsternis.

Und darauf sprachen die Engel: ‚Wer hat uns erschaffen, und woher sind wir gekommen?' Und da kam es dem einen Engel,

---

[1] Cod. ለቃየል፡ [2] Cod. ጽዕልተ፡ [3] Cod. ቃኤል፡

welcher über allem war, in den Sinn — der Herr hatte nämlich den Sāṭnā'ēl über alle zum Vorgesetzten der Engel erschaffen — und er sprach: ‚Ich habe euch erschaffen.' Er aber hätte den Lobgesang aller Engel zum Herrn emportragen sollen nach dem Befehle des Herrn. Und alsbald | erkannte Er klar, daß dieser Elende, erschaffen 56 II aus Geist und Licht, noch weiter ging in seinem Sinn und sprach in seinem Inneren: ‚Warum soll ich die mir gebührende Ehre einem anderen erweisen und warum soll ich lobsingen und mir nicht lobsungen werden?' Und Sabeljānōs redete die Engel, welche bei ihm waren, an und sprach zu ihnen: ‚Wenn wir einen Schöpfer haben, wie ihr sagt, so wollen wir eine andere Schöpfung der Engel schaffen, welche der Herr in seiner Göttlichkeit nicht erschaffen hat.' Als die Engel dieses Wort hörten, waren sie sehr bestürzt. Und Sabeljānōs ging noch weiter in seiner Empörung und sprach zu den Engeln: ‚Wenn wir einen Schöpfer haben, wie ihr sagt, so möge er mich erniedrigen und mich hinabstürzen von dieser Rangstufe.' Und wiederum waren die Engel bestürzt von diesem Worte, welches er gesprochen hatte. Und | noch nicht hinreichend schien ihm der Ausdruck der 57 I Lästerung, den er schon geäußert hatte, sodaß er sogar so weit ging in seiner Empörung und zu den Engeln sprach: ‚Nicht sollt ihr einem anderen lobsingen, als mir, denn mir (allein) gebührt Lobgesang und Ruhm und Ehre und Huldigung!' Als er aber dies gesagt hatte, da wurde er aus seinem Glanze und aus seiner Ehrenstellung herabgeschleudert, und mit ihm stürzten viele Engel aus ihren Rangstufen.

Und alsdann rief der Engel Gabriel mit lauter Stimme und sprach: ‚Laßt uns mit Eifer bleiben auf unserem Posten und ausharren im Glauben und in der Furcht des Herrn und in Gewissenhaftigkeit!' Und der Engel des Friedens beruhigte die Engelschar durch die Stimme Gabriels, und jeder, der sie hörte und gehorchte, blieb auf seinem Posten in seiner Rangstufe. Wer sie aber nicht hörte und | 57 II der Stimme des Engels Gabriel nicht gehorchte, der wurde aus seiner Rangstufe herabgeschleudert und stürzte mit dem Teufel.

Und darnach kam der Herr und sprach: ‚Es werde ein Licht!' und es entstand ein großes Licht in der Finsternis; und die Engel

freuten sich, als sie ihren Schöpfer sahen. Und Er enthüllte ihnen die Glorie seines Reiches und die Glorie seiner Dreifaltigkeit; und die Engel stiegen empor mit Jubelrufen in großer Herrlichkeit, indem sie sprachen: ‚Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott der Heerscharen, vollgefüllt sind die Himmel und ist die Erde mit der Heiligkeit deiner Glorie!'

Und darnach stürzten die Engel aus allen Stellen und sie wurden unreine Geister von vielerlei Art; einige von ihnen stürzten
57ᵃ⁺ in die Luftregion, andere von ihnen | stürzten auf die Erde und wieder andere von ihnen kamen in den Tartarus, welcher zu allerunterst ist. Und diese Engel kamen niemals wieder an die Stelle, aus der sie gestürzt waren; und ihr Sturz fand statt am sechsten Tage und (zwar) in der dritten Stunde.

Und der Herr erschuf den Adam aus vier Elementen nach seinem Ebenbilde und nach seiner Ähnlichkeit, und er hauchte in sein Angesicht den Geist des Lebens. Und dann pflanzte der Herr einen Lustgarten, und dann führte der Herr alle wilden und zahmen Tiere und alle Vögel dem Adam zu, damit er sie mit Namen benenne. Und Adam benannte sie mit ihren Namen, mit welchen sie bis auf den heutigen Tag benannt werden.

Und dann schickte der Herr Schläfrigkeit über Adam, und
57ᵇ⁺ als Adam schlief, nahm der Herr | eine Rippe aus seiner Seite und schuf daraus die Eva, und beschenkte sie mit dem Geiste des Lebens.

Und Adam sah den Herrn in der Glorie seiner Göttlichkeit und in der heiligen Dreiheit der Person; nachdem aber Adam den Herrn in seiner Glorie gesehen hatte, war er erfreut und frohlockte im Lustgarten. Und der Herr hatte dem Adam sein Gebot gegeben, ehe er ihn in den Lustgarten setzte; und vorher hatte der Herr ihm mitgeteilt, wie der Satan, der aus seiner Rangstufe gestürzt war, voll Neid gegen ihn sei und ihn zu verführen trachte.

Und der Herr sprach zu Adam: ‚Von allen diesen Bäumen, welche im Garten sind, darfst Du essen, aber an den Baum, welcher in der Mitte des Gartens steht, sollst Du nicht herangehen und nicht von ihm essen, denn, wenn Du (von ihm) issest, wirst Du des Todes sterben!

Und nun | sei nicht ungehorsam gegen mich und übertritt nicht mein 58a1
Gebot! Wisse, wenn ich wollte, daß Du würdest wie diese himmlischen Bäume, so würdest Du im Lustgarten auf ewig sein, denn nach meinem Ebenbilde und nach meiner Ähnlichkeit habe ich Dich erschaffen! Ich aber, o Adam, ich bin das Ebenbild des Vaters und ich habe den Garten inmitten von allem gepflanzt; ich weiß das Gute und das Böse, bevor es geschehen. Und nun stelle Dich selbst nicht mir gleich, denn wenn Dir dies in den Sinne kommt, wirst Du des Todes sterben! O Adam, erstrebe nicht mein Reich und meine Ehre, denn nicht kannst Du mein Können erreichen! O Adam, erstrebe nicht meine Gloria, die niemand zu erfassen vermag! Merke auf, o Adam, und übertritt nicht mein Gebot, damit ich Dich nicht aus dem Lustgarten auf die elende Erde hinausstoßen muß!'

Und als der Satan | das Reich sah und die Gnade, welche der 58a2
Herr dem Adam geschenkt hatte, da entbrannte er von heftigem Neide gegen ihn. Und die Schlange war verschlagener, als alle anderen Tiere; und zu ihr kam der Satan und bat sie, daß sie ihm erlaube, in sie hineinzugehen, damit er den Adam verführe. Und die Schlange erwiderte ihm und sagte: ‚Tue, was Du willst!' Und der Satan ging in sie hinein, und sie wurde ihm zur Behausung und sie brachte ihn in den Garten. Und der Satan sprach die Eva an durch den Mund der Schlange und fragte sie: ‚Was hat der Herr euch geboten, Dir und Adam, Deinem Manne?' Sie aber erzählte ihm das Gebot des Herrn und sagte: ‚Der Herr hat zu Adam, meinem Gebieter, gesagt: an dem Tage, an welchem ihr von dem Baume, der mitten im Garten steht, esset, werdet ihr des Todes sterben.' Und der Satan sagte ihr: ‚Ihr werdet aber, wenn ihr von | dem 59a1
Baume, von dem zu essen euch Gott verboten hat, esset, keineswegs des Todes sterben, vielmehr werdet ihr wie Götter sein und das Gute und das Böse erkennen; und deswegen sagte Er zu euch: esset nicht von ihm! Und was Dich betrifft, o Eva, so hat der Herr Dich nach dem Adam geschaffen, damit er ihn zu Deinem Vorgesetzten mache und er ihn höher stelle als Dich. Nun aber nimm von mir einen Rat an und iß Du zuerst von dem Baume, von dem zu essen euch

Gott verboten hat, damit Deine Ehre die größere sei und Du der Gott für den Adam werdest.' Und als Eva die Worte des Satans hörte, fand sie sie gut in ihrem Herzen, und da sie sah, daß der Baum sehr schön war, pflückte sie eine von seinen Früchten und
58*II kostete sie und fand sie köstlich. Und dann brachte | sie dem Adam und gab ihm zu essen von dieser Frucht, und auch er fand sie köstlich.

Nachdem sie aber das Gebot des Herrn übertreten hatten, wurden sie der Lichtgewandung, mit welcher sie bekleidet gewesen waren, beraubt und sie verbargen sich daher zwischen den Bäumen des Gartens. Und als sie die Schritte des Herrn hörten, während sie zwischen den Bäumen des Gartens herumgingen, da schämte sich Adam, von ihm gesehen zu werden. Und der Herr sprach zu Adam: ‚Adam, wo bist Du?' Und jener Arme und Gedrückte erwiderte und sagte: ‚Ich hatte Deine Schritte gehört, und ich fürchtete mich und verbarg mich, damit Du mich nicht sähest, denn ich bin nackt.' Und der Herr sprach zu ihm: ‚Du hast mein Gebot übertreten und von dem Baume gegessen, von dem zu essen ich Dir
59*I verboten hatte. Bist Du nun | ein Gott geworden, wie der Satan es Dir in Aussicht gestellt hatte? Siehe, der Tod hat Gewalt über Dich erlangt, so wie ich es Dir sagte!' Und Adam sprach: ‚Mein Herr und mein Gott! Das Weib, das Du mir geschenkt hast, auf daß es meine Gefährtin sei, dieses hat mich verführt und mir von dem Baume, den Du mir verboten hattest, zu essen gegeben.' Und der Herr fragte die Eva: ‚Weshalb hast Du mein Gebot übertreten?' und sie antwortete: ‚Mein Herr, die Schlange hat mich überlistet und ich aß.'

Und der Herr verfluchte die Schlange in dieser Stunde und sprach zu ihr: ‚Sei verflucht unter allen Tieren der Erde; auf Deinem Bauche sollst Du kriechen und Staub fressen alle Tage Deines Lebens, und ich will Feindschaft setzen zwischen Deiner
59*II Nachkommenschaft und der Nachkommenschaft des Weibes, | so daß alle ihre Nachkommen Deinen Kopf zertreten werden, und Du deinerseits sie beißen wirst in die Fersen ihrer Füße!' Und dann sprach

der Herr zur Eva: ‚Weil Du in Deinem Inneren darauf gesonnen hast, daß Du über dem Adam zu stehen kämest, so soll er über Dir stehen; und in Schmerzen sollst Du gebären, und bei Deinem Gebären soll zu Deinem Gatten Deine Zuflucht sein, denn er soll Dein Herr sein.' Und dann blickte der Herr auf Adam, sein Ebenbild, und er war betrübt über seinen Fall; und er ließ ihn vor sich treten, während dieser sich fürchtete, und er sprach zu ihm: ‚Verflucht sei die Erde um Deinetwillen; Dornen und Unkraut sollen Dir wachsen und im Schweiße Deines Angesichts sollst Du Dein Brot essen, bis Du zurückkehrst zum Staube, und zur Erde sollst Du zurückkehren!'

Und der Herr verstieß Adam und Eva aus dem Garten und trieb sie aus ihm hinaus. | Und er verschloß das Tor des Gartens 59ᵛ¹
und stellte an seinen Eingang ein Schwert von brennendem Feuer, damit Adam nicht noch einmal zurückkehre und nicht esse von dem Baume des Lebens, welcher in ihm gepflanzt war, und ewig lebe. Und der Herr stellte einen Cherub an die Türe des Gartens, damit Adam nicht durch List wieder zurückkehre. Er stellte ihn aber auch auf, damit er einen Schleier bilde für die Person des Wortes, auf daß Adam nicht sein (sc. Gottvaters) Ebenbild in der Person des Sohnes sähe, und er von ihm (sc. Gottsohn) die Frucht des göttlichen Willens ernte, sowie er (sc. Gottsohn) die Frucht des göttlichen Willens des Vaters geerntet hat, und dadurch den Gang des Heiles unmöglich mache und die Menschwerdung des Wortes und die Ankunft (des Reiches) der Heiligen und Gerechten und Frommen.

Und während unser Vater Adam im Garten war, sah er die Person der heiligen Dreifaltigkeit und er befand sich zwischen den Bäumen | des Gartens dort, wo es weder Schmerz gibt, noch Trauer 59ᵛ²
und Tod.

Und Adam und Eva fielen aus dem Garten Eden auf den heiligen Berg, welcher der Schatzberg ist, und sie konnten noch die Wohlgerüche des Gartens riechen, in welchen sie nicht mehr gelangten. Denn der Herr ließ seinen Engel das Tor des Gartens bewachen, wie wir schon früher erwähnt haben und er umgab ihn

mit einer Mauer aus loderndem Feuer. Und als sie nicht mehr in den Garten gelangen konnten, weinten sie bitterlich.

Und nachdem er hinausgestoßen war, ließ Adam sich in der Nähe des Gartens nieder. Und Adam sprach zur Eva: ‚Komm mir nicht in die Nähe, denn von Dir aus hat diese ganze Prüfung mich heimgesucht!' Und er stieß sie fort und sie ließ sich gegen Westen vom Adam nieder. Und darnach stieg der Engel Gabriel herab und
60a¹ sprach zu | Adam: ‚Weshalb hast Du Deine Trösterin verstoßen?' Und Adam antwortete dem Gabriel: ‚Sie war (eben) nicht meine Trösterin, sondern sie ist meine Mörderin, und außerdem fürchte ich, daß sie mich nochmals verführt!' Und Gabriel erwiderte dem Adam: ‚Was hat der Arme, der nichts besitzt, zu fürchten? Du bist nämlich bar geworden Deines Reiches und kein anderer Trost bleibt Dir als sie.' Und Adam sprach zu Gabriel: ‚So mag sie (wieder zu mir) kommen.' Gabriel aber sprach zum Adam: ‚Keineswegs soll das Weib zum Manne gehen, vielmehr soll der Mann zum Weibe gehen.' Und darauf ging er zur Eva; und als sie ihn erblickt hatte, warf sie sich vor ihm nieder, und sie küßten sich und hielten einander umschlungen und sie weinten und besprachen miteinander
60a² | ihre Lage. Und Eva fragte den Adam: ‚Wird uns denn der Herr nicht wieder in Gnaden aufnehmen?' Und Adam antwortete der Eva: ‚Wenn Du mein Wort befolgst, wird uns der Herr in Gnaden aufnehmen.' Und sie sprach zu ihm: ‚Sprich, mein Gebieter!' Und er sprach zu ihr: ‚Wohlan, laß uns auf den Grund des Meeres gehen, dort, wo es bis zu unseren Schultern reicht, und weinen 40 Tage und 40 Nächte lang!' Und sie antwortete ihm: ‚Ja, mein Gebieter, es soll geschehen nach Deinem Worte!' Und er sprach zu ihr: ‚Wenn Du aber nicht aushältst, bis diese Tage zu Ende sind, dann will ich nicht, daß wir uns wiedersehen bis in Ewigkeit!'

Und darauf gingen sie auf den Grund des Meeres, dort, wo es bis zu ihren Schultern reichte, wobei sie sich voneinander trennten,
60a³ er hierhin, sie dorthin. Und sie streckten ihre | Hände empor und beteten einträchtigen Sinnes, indem sie sprachen: ‚O Du Schirmer des Erdballs, der Du über den Cherubim thronst und die Abgründe

überschauest, der Du uns hervorgebracht hast aus unserem Nichtsein, der Du uns erschaffen hast nach Deinem Ebenbilde und nach Deiner Ähnlichkeit, und der Du zu uns gesprochen hast: ‚wegen euch habe ich die ganze Welt erschaffen', sieh, alle Geschöpfe leben in Sicherheit, denn sie haben keinen Feind, und niemand ist in Bedrängnis außer uns. Uns aber hat ein Schelm mit Hinterlist aus Deinem Schoße getrieben und uns aus dem Inneren Deines Gemaches gerissen und hinausgeworfen. Wir sind Deine Tauben, welche in Deinem Schlage sitzen, sieh, ein böser Habicht hat uns gepackt! Wir sind Deine Lämmer, welche wiederkäuen | in Deinem Stalle, 60ᵛᵇ
sieh, ein reißender Pardel hat uns gefressen! Wir sind Deine Rinder, welche an der Krippe Deines Gartens stehen, sieh, ein mächtiger Löwe ist über uns gekommen, er hat unsere Knochen zermalmt und unser Mark ausgesogen! Aber wegen unserer Sünden kommt uns keine Nachsicht zu, es sei denn als (freiwilliges) Gnadengeschenk; denn unser Sinn stand auf das Böse und wir begehrten das Böse durch das verführerische Blendwerk des Gewissensmörders. Erbarme Dich unser, der Du nicht irrst und nicht sündigst! Nicht sagen wir Dir, daß Du uns wieder führen mögest in den Garten Deines Reiches, sondern wir begehren nur hier zu bleiben unter den Haus- und wilden Tieren! Verzeihe uns, und nur zweierlei wünschen wir, einmal, daß Du uns verzeihst, und dann, | daß wir nicht sterben 61ʳᵃ
an dieser Scham und Schande. Und den Funken Deiner Liebe zu uns laß bei Dir nicht erlöschen und vor Deinen Augen laß den Gedanken an unsere Schwachheit stehen! Sieh, die Flut der Missetat hat uns fortgerissen und die Pforten der Hölle stehen offen zu unserem Verderben! Schnell laß uns ereilen Deine Gnade, o Herr, denn Dir gebührt Lobpreis in alle Ewigkeit. Amen.'

Und nachdem sie 35 Tage hinter sich hatten, stieg der Teufel in Gestalt eines Lichtengels herab und sprach zu ihnen: ‚Seht, der Herr hat euer Gebet erhört und eure Sühne und eure Bitte in Gnaden aufgenommen, und er hat mich zu euch gesandt, damit ich euch von hier fortführe und euch wieder einsetze in | euer früheres 61ʳᵇ
Erbe.' Zuerst aber war er zur Eva gegangen, denn bei ihr hatte

er schon einmal seine Saat ausgestreut, und er hatte (diesmal) etwas Ähnliches wie Reiherflügel genommen und er sprach zu ihr: ‚Komm' und da ging sie schnell heraus; und nach ihr ging Adam heraus, und er führte sie beide zur Türe des Gartens. Und nachdem er sie zur Tür des Gartens geleitet hatte, sprach er zu ihnen: ‚Wißt ihr, wer ich bin?' und sie antworteten ihm: ‚wir kennen Dich nicht'. Und er sprach zu ihnen: ‚Ich bin derjenige, welcher zu euch gesprochen hat durch die Stimme der Schlange; und ich bin derjenige, welcher euch mit Hinterlist aus dem Garten getrieben hat; und ich bin derjenige, der euch hinausgebracht hat aus dem Garten! Seht, ich habe eure Sühne zunichte gemacht, und keine Hoffnung bleibt euch, und ihr seid dem Untergange verfallen!' Und darauf stürzte Adam nieder und fiel auf die Erde, von der er sich durch drei Tage nicht erhob, indem er sprach: ‚Hat mich denn zum zweiten Male mein Widersacher bemeistert?' Am dritten Tage aber stieg der Engel Gabriel herab und sprach zu ihnen: ‚Kommt, ich will euch dorthin bringen, wohin der Herr es mir befohlen hat!' Und er brachte sie zum Eingange der Schatzhöhle und sprach zu ihnen: ‚So hat euch der Herr befohlen und läßt euch sagen: hier sollt ihr bleiben bis zum Tage eures Todes und hier sollt ihr euch ehelichen, sollt zahlreich werden und euch mehren und die Erde füllen!' Und Adam fragte den Gabriel: ‚Wovon soll ich mich nähren?' und Gabriel antwortete dem Adam: ‚Bitte den Herrn, und er wird Dir Deine Nahrung geben!'

Und darnach ging Gabriel in den Garten und sprach zu den
61ᵛᵃ Vögeln | des Gartens: ‚Seht, der König der Könige stirbt vor Hunger, gehet, bringet ihm von den Früchten des Gartens, damit er esse; wenn ihr aber ihm von den Früchten des Gartens nicht bringt, so werden es euch seine Nachkommen später entgelten lassen, denn in späteren Tagen wird er Nachkommen besitzen, die zahlreicher sind als die Bäume des Gartens, und sie werden euch dann weder Früchte noch Blätter von ihnen geben!' Und die Vögel gingen zu Adam, baten ihn um seinen Segen und füllten von den Früchten des Gartens die zwölf (Grotten der) Schatzhöhle, Eingang um Ein-

gang; die Ausdehnung einer Grotte aber war 30 Pfeilschußweiten. Und die Vögel sprachen zu Adam: ‚Unterschreibe uns eine Bestätigung, damit auch Deine Nachkommen unterschreiben und es wissen, | daß wir Dir Deine Nahrung zugetragen haben zur Zeit 62ᵛ¹
Deiner Verweisung und Deiner Verbannung aus dem Lustgarten. Gleichwie Du an einem Freitag um die Abendstunde herausgekommen bist, so wirst Du in späteren Tagen an einem Freitag zurückkehren!' Und darauf nahm Adam einen Stein und ritzte ihnen (darauf die Bestätigung) ein, und dann gingen die Vögel (wieder) in den Garten.

Und als die Vögel in den Garten gingen, folgte Adam eilends mit Eva, seinem Weibe, ihren Tritten. Als Adam aber den Hall ihrer Tritte verlor, ging er irre, und wie er sich nach rechts und links wandte, da überfiel ihn der Satan und schleuderte ihn auf einen Felsen und er fiel nieder, und auch Eva, sein Weib, und es floß ihr Blut und bildete eine Lache auf dem Steine. Und sie blieben | drei Tage lang liegen, am dritten Tage aber kam ein 62ᵛ²
Engel des Herrn und machte sie wieder heil und hieß sie aufstehen. Und er sprach zu ihnen: ‚Kehret zurück und geht wieder in eure Höhle, denn ergangen ist ein Schwur, ein ausdrücklicher Schwur aus dem Munde des Herrn, daß ihr nicht zurückkehren werdet in den Garten!'

Und Adam nahm Blüten und Früchte und tauchte sie in sein geflossenes Blut und brachte sie seinem Gott als Opfer dar; und er hatte es auf einen Stein gelegt, der einer Tafel glich. Und darnach fiel das lebendige Feuer, welches im Dienste des Herrn stand, herab und verzehrte das ganze Opfer, bis es den Boden leckte. Und der Herr sprach: ‚Adam, Adam, sieh, ich habe Dein Opfer in Gnaden aufgenommen! Gleich wie Du | mir ein Opfer mit Deinem Blute 63ʳ¹
dargebracht hast, so werde ich dem Vater ein Opfer mit meinem Blute darbringen, und mit meinem Blute werde ich Dich erlösen. Sei versichert, daß Du an diesem Tage wieder eingehen wirst in Dein früheres Erbe. Aber, wenn Du ein Opfer bringen willst, so bringe es von vierfüßigen Tieren und von Vögeln und von Früchten und bringe von jetzt an kein Opfer mehr von Deinem Blute, denn

der Herr würde es von Dir nicht annehmen. Auch Wassertiere sollst Du nicht (als Opfer) bringen, denn die Wassertiere zählen nicht zu den (eigentlichen) Tieren; aber als Nahrung wähle Dir von ihnen diejenigen, welche Schuppen haben.'

Und darnach kehrte Adam heim und rüstete ein Hochzeitsmahl von den Früchten des Gartens; und er schenkte der Eva als Morgen-
62*II gabe Gold, Myrrhe und Weihrauch und sprach zu ihr: ‚Bewahre | es gut auf, denn es wird dem Menschensohne als Angebinde geschenkt werden, wann er zu uns kommt!' Und darauf erkannte Adam die Eva, und sie wurde schwanger und gebar ihm den Qain und die Lud, seine Zwillingsschwester; und darnach wurde sie schwanger und gebar ihm den Abel und die Aqlêmâ, seine Zwillingsschwester. Und als sie herangewachsen waren, sprach ihr Vater zu ihnen: ‚Wie es rechtens ist, soll Abel die Lud, und Qain die Aqlêmâ heiraten!' Qain aber sprach: ‚Es möge der Herr ein Zeichen geben, ich aber werde von mir aus das nicht tun, daß ich meine schöne (Zwillingsschwester) einem anderen gebe und Schande aufhebe.' Und Adam sprach: ‚Bringet ein Opfer und das, was dem Herrn wohlgefällig ist, soll geschehen!' Und sie brachten ein Opfer und der Herr schaute auf das Opfer Abels. Und alsdann ging Abel voll
63*I Freude zu seiner Mutter, denn die Gestalt der Lud | war gleich der Evas, ihr Angesicht blühend. Und bald darauf ging Qain bedrückt hinaus, und es begegnete ihm der Satan und fragte ihm: ‚Du kräftiger junger Mann, dem Traurigkeit nicht wohl ansteht, was fehlt Dir?' Qain aber antwortete ihm: ‚Für meine Traurigkeit giebt es kein Heilmittel!' Und er fragte ihn: ‚Um was handelt es sich denn?' Und er antwortete ihm: ‚Man hat mir gesagt, daß ich meine schöne (Zwillingsschwester) einem anderen überlassen soll.' Und der Satan fragte ihn: ‚Wer hat Dir das befohlen?' und er antwortete ihm: ‚Adam, mein Vater, hat es mir befohlen.' Und der Satan sprach zu ihm: ‚Hast Du einen anderen Vater, oder ist es derjenige, welcher hinausgestoßen wurde aus dem Garten, der dahinsiecht, dessen Herz sich verzehrt, weil er in einer Höhle weilen muß gleich den Klippdachsen? Ihn aber, wenn ich ihn nicht zu einem Tränenborn mache,

wäre ich Dein Freund nicht! Höre, mein Sohn, nimm diesen Stein, laufe schnell und eile deinem Bruder nach, und suche ihn auf dem Wege zu treffen, während er Wasser trinkt und zerschmettere ihm den Kopf, und dann heirate sie alle beide! Keinen anderen Ruhm kannst Du erlangen, der größer wäre als dieser, magst Du hinaufsteigen zum Himmel oder hinab in den Abgrund.' Und er (sc. Qain) nahm den Stein und traf ihn (sc. den Abel), als er Wasser trank, und er erschlug ihn und er (sc. Abel) starb.

Bemerkungen.

1/2 vgl. Aksimaros, p. 4 und the book of the bee, Kap. 2.

3 ff. vgl. Aksimaros, p. 28 ff.

4 ff. Zum ‚obersten Engel' und dem Namen Sāṭnā'ēl vgl. Schatzhöhle pp. ١٦ und ١٧, Übersetzung p. 4; le livre des mystères du ciel et de la terre, pp. 7. 10—13, 18—20, 73. Revue de l'orient chrétien 1911, p. 80 (S. Grébaut, Littérature éthiopienne Pseudo-Clementine).

11. Zu Sabeljanos vgl. Dillmann, lex. p. 1402 ሰብላንዮስ፡ et ሰጕንዮስ፡ inter nomina Satanae.

25. Zu dem ‚Engel des Friedens' vgl. Aksimaros, p. 58, Anm. 2.

37. Zu አንጠርጦስ፡ vgl. Aksimaros, p. 13 und ibid. Anm. 9.; vielleicht wäre besser አንጠርጠርጦስ፡ zu lesen und an ein Entstehen aus einer Zusammensetzung des Hauptwortes mit der griechischen Präposition ἀν zu denken, und daraus auf eine griechische Vorlage zu schließen.

40. Die gleiche Zeit des Engelfalles auch in der ‚Schatzhöhle' a. a. O.; vgl. dagegen weiter unten (Z. 208), wo die Vertreibung Adams aus dem Paradiese auf den sechsten Tage gegen Sonnenuntergang angegeben wird, und Aksimaros, p. 37, wo für den Fall der Engel sich der Abend des Mittwoch als Zeitangabe findet.

41 ff. Zur Erschaffung Adams aus den vier Elementen vgl. Aksimaros, pp. 40 ff. und Schatzhöhle pp. ١٠ ff., Übersetzung p. 3.

108. Die Lesart ብአሲኪ፡ der Handschrift muß wegen des folgenden ደቂቃ፡ in die gewohnte Fassung dieser Stelle korrigiert werden.

121. Der Indikativ **የሐዩ** der Handschrift ist vielleicht beeinflußt durch die Form der entsprechenden Stelle in Gen. III, 22.

136 ff. Von hier an stimmt der Text mit dem betreffenden Teile der Handschriften des **ጥንተ ሃይማኖት** inhaltlich ziemlich genau überein.

173. Alle Handschriften des **ጥንተ ሃይማኖት** haben hier **ከመ ንሙት** (sic!).

176. **ለጽለጽ** ‚lingua vel examen bilancis' (DILLMANN, lex. p. 63) dürfte hier wohl, das ‚Hin- und Herschwanken' ‚die menschliche Schwäche' bedeuten; vgl. لَفَتَ incertus, inconstans fuit, FREYTAG, lex. IV, p. 86.

182. **ገራህት** ‚ager vel campus arabilis' (DILLMANN, lex. p. 1153); dementsprechend wäre, da das Wort auch an dieser Stelle im **ጥንተ ሃይማኖት** in allen Handschriften sich findet, zu übersetzen: ‚denn sie war sein Saatfeld' = ‚denn bei ihr hatte er schon einmal seine Saat ausgestreut'.

182/183. Die Satzumstellung in Anlehnung an den Text **ጥንተ ሃይማኖት**; ebenso Zeile 207—210.

190/191. Der in den Zusammenhang nicht gerade gut passende Zusatz **እንዘ ይብል ረከበኒ ጻማ** fehlt in drei Handschriften und steht in den zwei übrigen ohne das Wort **ጸላዕትየ** unseres Kodex; sollte unter der Femininform die Eva gemeint sein, würde doch auch beim Verbum die Femininform gewählt worden sein.

194. Der Zusatz **ይቤለክሙ** in Anlehnung an den, hier die Einzahl (in der Anrede an Adam allein) gebrauchenden Text des **ጥንተ ሃይማኖት**.

204. **ተባረኩ እምኔሁ** dürfte hier wohl besser den sonst im Äthiopischen in dieser Form nicht gewohnten Sinn haben: ‚sie fielen vor ihm nieder', ‚sie verneigten sich vor ihm'.

204/205. Da sonst nur von einer einzigen Schatzhöhle die Rede ist, dürften hier wohl ‚Grotten' in dieser Schatzhöhle gemeint sein.

208/210. Vgl. Z. 40 und Anm., sowie Matth. 27, 46 Marc. 15, 34. Luc. 23, 44.

216. Zu ዐይግ፡ ‚palus, stagnum' (Dillmann, lex. p. 1008) gibt das sonst unbekannte Verbum ተዐይገ፡ die Bedeutung ‚eine Lache bilden'; das Wort steht an dieser Stelle in allen Handschriften des ጥንተ፡ሃይማኖት፡.

225/226 die beiden Zusätze in Anlehnung an den Text des ጥንተ፡ሃይማኖት፡; ebenso 237/238 und 239 sowie 248.

236 ff. Zu den Eigennamen vgl. Schatzhöhle p. ٣٤, Übersetzung p. 8 und Anm. 44.

251. ያንሰከሰከ፡ (v.) Reflexivstamm von einer im Lexikon nicht aufgeführten Wurzel ሰከሰከ፡, vielleicht verwandt mit der Wurzel ሰኰሰ፡ ‚decrescere, languescere' (Dillmann, lex. p. 380) mit der Bedeutung: ‚schwach werden'; vgl. السَّكْسَكَةُ الضَّعْفُ Lis. s. v. سكك XII. p. 327.

Anzeigen.

Holma H.: *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen.* Eine lexikalisch-etymologische Studie (Annales Academiae scientiarum Finnicae, ser. B, tom. VII, 1), Helsinki 1911.

Holma hat in diesem Buche die Benennungen der Teile des menschlichen und tierischen Körpers in den assyrischen Texten (von denen naturgemäß hauptsächlich die Ominatexte und medezinischen Texte in Betracht kamen) zum Gegenstand eines eingehenden Studiums gemacht. Durch die wirklich umfassende und gewissenhafte Art, mit welcher der Verfasser die Keilschrifttexte, die übrigen semitischen und die ihnen verwandten Sprachen, ferner die assyriologische und semitisch-sprachvergleichende Literatur zur Erreichung seiner Aufgabe heranzog und verwertete, gelang es ihm, uns nicht nur eine dankenswerte Sammlung des bisher verstreut vorliegenden einschlägigen Materials zu bieten, wie es sich z. B. bei Jensen in KB VI (1) und bei Zimmern in Ges.-Buhl[15] findet, sondern wir verdanken ihm auch eine nicht unbeträchtliche Zahl neuer Ergebnisse, die eine wertvolle Bereicherung unserer lexikalischen und etymologischen Kenntnisse darstellen.

Im folgenden sollen nun einige Anmerkungen Platz finden, die sich mir bei Durchsicht des Buches ergaben.

S. 1: *zumru*: Warum Holma die von Haupt AJSL XXVI 1 ff. (und früher *Biblische Liebeslieder*, S. 123) gegebene Zusammenstellung von *zumru* mit arab. زُمْرٌ ‚Körperschaft' ablehnt, ist

mir unerfindlich. Denn der Stamm بشر zeigt als Verbum im Arabischen noch deutlich die Bedeutung ‚Körper, Haut', die ja auch von Holma für das Assyrische angenommen wird (S. 1[2]); vgl. بشر ‚wenig Wolle haben, dünnbärtig sein' (eig.: ‚[wegen der Dünnheit der Wolle oder des Haares] den Körper, die Haut zeigen'); dann: ‚wenig männliche Eigenschaften haben, feige sein' (da eben die ‚Dünnbärtigen' die jungen, unerprobten Krieger sind).

S. 3: *mešrêti*: Die Umschrift von Br. 9178 mit *NER* beruht auf einer irrtümlichen Ergänzung von S[b] 1 IV 11 (CT. XI, 25 b): sie ist daher zu tilgen und durch *GIR* zu ersetzen.

S. 7[4]: Hier ist die Umschrift von S[b] 224, 225 zu verbessern; sie lautet: *lu-gu-ud* | *BE.UD* | *šar-ku*: *a-da-ma* | *BE.MI* | *a-da-matu*. Es kann daher natürlich von einem ‚Pseudoideogramm' nicht die Rede sein. Auch S. 31[4] darf der Lautwert *me-ṣi* doch nicht als ‚Name des betreffenden Zeichens' angesprochen werden.

S. 17: *burmu*: Holma zieht fragend برم = ‚amuletum quod infantibus appenditur contra oculi malignioris noxam' (Freytag) heran und fügt hinzu: ‚Hatte es etwa die Form eines Auges?' Dies ist wohl zu bejahen; denn ein solches Amulett, wie es z. B. Inv. Nr. 25.245 der ethnographischen Sammlung des k. u. k. naturhistorischen Hofmuseums vorliegt,[1] kann wirklich nur die Darstellung eines Auges sein.

S. 27: *ša lišâni*: Zu *ša lišâni* ‚Verleumder' gehören, wie ich einer freundlichen Mitteilung Klaubers entnehme, wohl auch folgende

[1] Das Stück, 1885 in Beirut erworben, ist im Inventar der genannten Sammlung bezeichnet als ‚Amulett arabischer Kinder, gegen den bösen Blick'. Es hat, aus verschiedenfarbigem Glase hergestellt, die Gestalt einer fast kreisförmigen, elliptischen Scheibe (Durchmesser $d = 3{\cdot}8$ cm, $d_1 = 3{\cdot}6$ cm) und ist in der Richtung des größeren Durchmessers durchbohrt. Rückseite und Umrahmung der Vorderseite sind blau; dann folgt eine gelb gefärbte Ellipse, deren größter Durchmesser jedoch in der Richtung von d_1 verläuft, darin wieder eine elliptische Fläche derart, daß sie nach einer Seite hin (in der Richtung von d) die vorige Ellipse von innen berührt, in ihrer Mitte endlich ein schwarzer Punkt. Das ganze macht unbedingt den Eindruck eines Auges.

Stellen: K. 7000, Vs. 12, 13, 35 (DA. 6 f.; Boissier, Choix, 181 f.: *šakin lišani*). Eine formell ähnliche, in der Bedeutung aber gewissermaßen entgegengesetzte Bildung scheint *ša uznâ* zu sein; die betreffenden Stellen sind CT. xx. 2, Vs. 6; 25, K. 9667 etc. 33; 29, Vs. 13. CT. xxxi. 41, Sm. 2075, Vs. 7.

S. 39: *labânu* ‚Nacken' könnte vielleicht ebenso von *laḫânu* ‚niederwerfen' abzuleiten sein, wie *tikku* nach Holma von نَكَّ (usw.).

S. 54: *hûdu* (*pûdu*): Das Wort ist meines Erachtens als *pûdu* anzusetzen, denn 1. wird es CT. xix. 42; K. 247, u. 40 unmittelbar hinter *pa-du-u*, scheinbar in absichtlichem Zusammenhang damit, erörtert, weshalb wir auch *pu-u-du* mit *p* wiedergeben müssen;[1] 2. möchte ich arab. فُوْد ‚Each of the two sides of the head, each of the two sides of a thing' (Lane, p. 2456) vergleichen; *pûdu* daher wohl in erster Linie = ‚Seite', dann vielleicht auch ‚Schulter'.[2] Denn auch im Arab. dürfte die ursprüngliche Bedeutung ‚jede der beiden Seiten' sein und dann erst ‚Seite des Kopfes'.

S. 65: *qinnatu* (*GU.DU*) = ‚Hinterbacken, After'. Dazu ist jedenfalls zu vergleichen قُنَّة ‚podex, aliis ultima dorsi vertebra, vel medium inter duas coxas, vel scrobs hoc in loco; scrobs inter prominentiorem partem coxae et podicem in equo' (Freytag, p. 524); ferner syr. ܩܢܢܐ ‚locus ubi se findit nux' (R. P. Smith, p. 3651).

S. 101: *urû*: Über CT. xviii. 21, D. T. 105 als einem Reste eines vierspaltigen Syllabars und seine inhaltliche Zugehörigkeit zu anderen

---

[1] Sehr interessant ist diese Vokabularstelle auch durch den Namen *pu-du ša-ag-gu* für *ZAG.KU*, da sie meines Wissens den einzigen Beleg der Schreibung *-gu* für die sonst bekannte Endung *-k(k)u*, *-k(k)u* der Namen darstellt.

[2] Zu *pûdu* ‚Seite' vgl. DHWB 516 a; ferner die von Holma angeführte Übersetzung Ungnads in Ungnad und Gressmann, Gilgameš-Epos 31. Auch Jensen, KB vi (1), S. 414 zu Z. 21 hält ‚Schulter' nicht für die einzig mögliche Übersetzung, sondern deutet noch eine andere Möglichkeit an: ‚je eine Hälfte des durch das Rückgrat in zwei Hälften geteilten Rückens', wofür er dann auf Grund der Zusammenstellung mit بَغْدَ die Lesung *šuda* vorschlägt.

Fragmenten vgl. eine demnächst von mir in ZA erscheinende Notiz.

S. 106: *silitu*: Als Ideogramm für *silitu* und *ipu* ist vielleicht *ḲA* nachzutragen; CT. XII. 16, 93038, Vs. 1. 27 ff. lese ich: *ḲA* ([*s*]*i-la*) = *si-*[*l*]*i*(?)*-tum* (28) *i-*(?)*-pu*. Die Ergänzung in Z. 27 ist wohl richtig, da, wie es scheint, Z. 28 zwischen *i* und *pu* kein Zeichen fehlt.

S. 110 f.: *idu*: CT. XI. 33, K. 8298 Rs. faßte Meissner SAI. 5058 fragend *ŠÚ* als erklärtes Ideogramm, berichtigte aber diesen Irrtum MVAG XV. 5, 33. Trotzdem greift Holma Meissners erste Ergänzung auf und bezeichnet sie S. 111[1] als ‚sicher richtig' (s. u. S. 119[3]); er übersah jedoch dabei, daß *ŠÚ* nicht Ideogramm sein könne, sondern die letzte Silbe des Namens sein müsse. Denn K. 8298 ist ja, wie seine Vorderseite lehrt, ein vierspaltiges Syllabar! Im folgenden gebe ich die Ergänzung seiner Rückseite (Z. 1—3):

[*i-gi-eš*]	[𒀀-𒂍]	[*i-gi-*]*šú*	*i-d*[*u*]
[*i-gi-e*]*š*	[𒀀-𒂍]	[*i-gi-*]*šú*	*šit-tum*
[*i-gi-*]*eš*	[𒀀-𒂍]	[*i-g*]*i-šú*	*it-t*[*u*]

Das erklärte Zeichen ist also REC. 249; die vierte Spalte war vermutlich breiter und enthielt in jeder Zeile wohl mehr als einen Sinnwert. Z. 2 möchte man wegen *idu* eher *rit-tum* lesen, aber nach SAI. 7165 scheint doch *šit-tum* den Vorzug zu verdienen. Z. 3: Vgl. SAI. 7160, das durch unsere Stelle daher wohl gesichert erscheint. Zur Ergänzung des Lautwertes s. CT. XII. 30, 38078, Rs. 19, wo vielleicht zu lesen ist: *i-gi-eš* | *Id*(?) | [. . .].

S. 121: *ubânu*: Holma bezeichnet S. 121[3] die Ergänzung von *SI* auf CT. XI. 39, Rm. 341 Vs. als sehr unsicher, meines Erachtens ganz mit Unrecht. Denn abgesehen davon, daß der Rest des Zeichennamens, der zu [*si*]-*u-u* zu ergänzen sein wird, auf *SI* als erklärtes Zeichen hinweist, spricht auch die Zeichenreihenfolge dafür. Die Rückseite von Rm. 341 entspricht nämlich,

wie schon Meissner MVAG. xv. 5, 35 sah, CT. xii. 7, 93037, Rs. iv (Schluß) und CT. xii. 8, 92692, Vs. i (Anfang). Da nun im weiteren Verlauf von 92692 (Rückseite ii, iv) sicher *SI* erörtert wurde, Rm. 341 Vs. aber nach dem Zeichennamen zu schließen (s. o.) auch *SI* behandelte, so haben wir Rm. 341 die Bezeichnung Vorderseite und Rückseite zu vertauschen, wodurch die Reihenfolge der Zeichen auf Rm. 341 mit der auf 92692 in Einklang kommt und somit die Ergänzung von *SI* auf Rm. 341 eine neue Stütze gewinnt. Zu dieser Syllabargruppe gehört vermutlich auch CT. xi 33, K. 10072 (wahrscheinlich eine Rückseite), dessen linke Hälfte Duplikat zu CT. xii. 14, 47760 Vs. ist, das in seiner Unterschrift ebenso wie 93037 und 92692 als Teil der Unterabteilung *gadu* (Var. *gad*) | *KAT* | *kitû* der Serie *á* | *A* | *nâku BIR*^{mes} bezeichnet wird, dessen rechte Hälfte *si-i* als Lautwert bietet, wozu als Ideogramm wohl nur *SI* ergänzt werden kann.

V. Christian.

Strauss O.: *Ethische Probleme aus dem ‚Mahâbhârata'*. (S.-A. mit eigener Paginierung aus dem Giornale della Società Asiatica Italiana vol. xxiv.) Florenz, 1912. 143 S.

Gleichwie bezüglich der theoretischen, so tritt uns auch, was die praktische Philosophie betrifft, im Mahâbhârata kein geschlossenes, konsequent durchgeführtes System entgegen, sondern ein Nebeneinander der verschiedenartigsten Anschauungen, was um so begreiflicher ist, da hier die einander diametral entgegengesetzten Standpunkte der Aktivität (*pravṛtti*) und Passivität (*nivṛtti*) in Frage kommen und beide sich aus der dem Inder in Fleisch und Blut übergegangenen Karmatheorie herleiten. In der Tat, wenn mein gegenwärtiger Zustand das Resultat meiner früheren Werke ist, so fragt es sich, inwieweit mein Handeln ein freies genannt werden kann, zumal es ja nicht bloß von meinem innersten Wesen (*svabhâva*),

sondern auch von dem Zwang der äußeren Umstände (so möchte ich *hatha* übersetzen) abhängt. Die sich weiter aufdrängende Frage: Woher kommt das ursprüngliche *karma* eines jeden Individuums und wie viele solcher Individuen gibt es? findet im Epos (S. 33) und man kann hinzufügen: bei den indischen Philosophen überhaupt keine Beantwortung.

In äußerst lichtvoller und erschöpfender Weise, wobei sich auch vielfach Verbesserungen der in den früher publizierten ‚Vier philosophischen Texten des Mahābhārata', die ich im *Allg. Lit.-Bl.* 1907, Nr. 7, angezeigt habe, angenommenen Auffassungen ergeben, bespricht der Verfasser alle Stellen, aus denen sich etwas für die ‚epische Ethik' entnehmen läßt, deren Charakter in der Vermischung heterogener Elemente besteht (S. 60). Am meisten Interesse dürfte das Kapitel über die indischen Versuche, einen Ausgleich zwischen den beiden Grundprinzipien zu finden, erwecken (S. 108—134), nur möchte ich hiezu bemerken, daß der Verfasser zu wenig Gewicht auf den tatsächlich im praktischen Leben erfolgten Ausgleich legt, nach dem in den ersten beiden Lebensstadien die Tätigkeit, in den beiden folgenden die Werklosigkeit sich ganz natürlich einstellt, obgleich er im Vorübergehen auf diese Lösung aufmerksam macht (S. 104, 128). Freilich, eine absolute Werklosigkeit ist nicht möglich (S. 107) und man muß sich also mit dem Auswege helfen, die *nivṛtti* für eine reine Gesinnungssache zu erklären (S. 113). Von diesem Standpunkte aus erfährt dann auch das Kastenproblem, das in einem Schlußkapitel (S. 134 ff.) besprochen wird, eine neue Beleuchtung, insoferne im Epos die ‚Tendenz zur Umdeutung der Kastenunterschiede in sittliche Kategorien' vorliegt (S. 142). Wenn der Verfasser hiebei darauf aufmerksam macht, daß das praktische Resultat dieser ethischen Bewegung als minimal zu veranschlagen ist, so hätte es sich meiner Ansicht nach wohl verlohnt, dies etwas näher auszuführen, denn die Kasten, die man immer als Indien eigentümlich hinzustellen liebt, während sie doch anderwärts, man denke nur an die sozialen Verhältnisse des europäischen Mittelalters, in analoger Weise existierten, sind ja nicht aus philosophischen Spekulationen

hervorgegangen, sondern haben sich notwendig aus gegebenen Verhältnissen entwickelt. Es wäre lebhaft zu wünschen, wenn der Verfasser, der sich in dieser Arbeit als ausgezeichneter Kenner der indischen Theorien erweist, sich entschlösse, uns eine ‚Indische Ethik' zu schenken, in der die sittlich-sozialen Verhältnisse, wie sie tatsächlich im alten Indien bestanden und noch bestehen, denn die europäische Tünche hat hieran fast gar nichts zu ändern vermocht, den ihnen gebührenden Platz fänden.

J. Kirste.

Leumann E.: *Zur nordarischen Sprache und Literatur.* Vorbemerkungen und vier Aufsätze mit Glossar. Straßburg, K. J. Trübner. 1912 (Schriften der wissensch. Gesellschaft in Straßburg, 10. Heft). Gr.-8°. VIII und 147 S.

Wenn wir über die im Laufe des letzten Jahrzehnts aus dem Wüstensande Zentralasiens ans Licht gezogenen arischen Sprachen, was ihre Form und den Inhalt der in diesen Idiomen verfaßten Schriften betrifft, schon einigermaßen ins Klare gekommen sind, so verdanken wir dies zum nicht geringsten Teile den mühsamen und scharfsinnigen Untersuchungen Leumanns, der durch seine Kenntnis des Prakrit und seine Belesenheit auf dem Gebiete der nordbuddhistischen Literatur vor allen berufen war, als Pionier zu dienen. Auch die vorliegende Schrift bringt die Sache um ein gutes Stück weiter, da jetzt alle Schriftzeichen ihrem Werte nach bestimmt sind und der Verfasser sogar in der Lage ist, zwischen einer älteren und einer jüngeren Textsprache zu unterscheiden (p. 57), mit anderen Worten historische Entwicklung innerhalb der von ihm behandelten Sprache festzustellen. Ein wesentliches Hilfsmittel bei diesen subtilen Untersuchungen fand er in den metrischen Gesetzen der Texte, die es ihm erlaubten, Auflösungen von Halbvokalen, Konsonantenverdrängungen etc. zu konstatieren. Dabei gelang es ihm, neben den schon früher von ihm entdeckten zwei Strophenarten noch eine

dritte aufzuhellen (p. 15). Das Buch enthält ferner zwei längere zusammenhängende Texte mit allen zum Verständnis notwendigen Erläuterungen, eine höchst willkommene Ergänzung der systematischen Erörterungen.

Wenn ich mir nun im folgenden erlaube, einige Punkte zu besprechen, bezüglich deren ich von den Ausführungen des Verfassers nicht überzeugt wurde, so gestehe ich gerne, daß ich den Großteil meiner Kenntnisse auf diesem neuen Felde eben den Arbeiten Leumanns verdanke.

Vor allem der Titel! ‚Nordarisch' nennt Leumann jetzt die von ihm früher mit n bezeichnete Sprache Ostturkestans, um damit anzudeuten, daß sie in gewissen Beziehungen sowohl zum Südarischen (oder Indischen), als Westarischen (oder Iranischen) stehe (p. 29). Aber hätten auf diese Benennung die Pamirdialekte nicht ebenso begründeten Anspruch? Sie ist außerdem nur verständlich, wenn man ‚arisch' auf die indo-iranischen Sprachen beschränkt. Das ist aber ganz willkürlich und es wäre m. E. an der Zeit, den unzutreffenden Ausdruck ‚indogermanisch' und den noch unglücklicheren ‚indoeuropäisch', in dem ein geographischer mit einem ethnischen Begriff zusammengekoppelt ist und dessen Hiat, besonders in französischem Munde, geradezu häßlich klingt, aufzugeben, obgleich man sich vor einiger Zeit eifrig bemühte festzustellen, wer ihn erfunden habe, und die Benennung ‚arisch' auf die ganze Sprachenfamilie auszudehnen, wie dies ja schon vielfach geschehen ist. Wem würde es wohl einfallen, etwa ‚rumänisch-spanisch' oder ‚rumänisch-pyrenäisch' statt ‚romanisch' zu sagen? Und haben nicht alle Glieder dieses Volksstammes das Recht, sich als ‚edel' zu bezeichnen? Viele dürften ohnedies schon bei ‚nordarisch' an die skandinavischen Sprachen gedacht haben und es ist immer gut, Mißverständnisse zu vermeiden. Zieht man nun in Betracht, daß die Hauptmasse der Überreste unserer Sprache in Khotan gefunden wurde, die der Sprache I in Turfan, und daß ferner die beiden Orte so ziemlich im Zentrum der zwei Kulturlinien Ostturkestans, um einen Ausdruck Grünwedels zu gebrauchen, liegen, so dürften die Benennungen ‚khotanisch' für

u und ‚turfanisch' für ı, gebildet nach Analogie von ‚römisch', nicht unangemessen erscheinen. Ob der Name ‚tocharisch' der Sprache ı oder u zukommt, wird sich ja wohl bald herausstellen, aber für ı den Ausdruck Suiṣ zu gebrauchen, wie Suiṣ (‚*Tocharisch*'. Die neuentdeckte indogermanische Sprache Mittelasiens. Christiania 1911. p. 5) vorschlägt, dazu kann ich mich, abgesehen von dem ‚unarischen' Klang dieses Wortes, schon deshalb nicht entschließen, weil die chinesischen Transkriptionen, falls wir es mit einer solchen hier zu tun haben, ihrem phonetischen Werte nach höchst unsicher sind.

Leumann glaubt, daß der untergeschriebene Bogen, der den Ausfall eines Konsonanten andeutet, aus dem indischen Apostroph hervorgegangen sei, obgleich der letztere den Ausfall eines Vokals bezeichne (pp. 41, 58). Schon diese Differenz hätte ihn stutzig machen sollen, dieselbe wird aber noch dadurch vergrößert, daß der *avagraha*, wie ich schon anderwärts öfter bemerkt habe, nicht den Ausfall eines *a*, sondern die Verschleifung desselben mit dem vorhergehenden *e* oder *o*, also die Aussprache *ea*, *oa* als Diphthong bedeutet. Graphisch ist auch der *avagraha* nichts anderes, als das semitische Aleph, das in der linken Hälfte des *nāgarī*-Zeichens für initiales *a* noch erhalten ist. Mit dem khotanischen Bogen hat er also schwerlich etwas zu tun. Ob das indische *e* oder *o* in dem soeben erwähnten Falle kurz oder lang sei, kann nur die Metrik lehren, doch will ich bemerken, daß diese Vokale nach Bühler (*Rktantravyākaraṇa*, p. VIII) und Patañjali (Mahābh., ed. Kielhorn, vol. I, p. 22, l. 21) in einer vedischen Schule kurz gesprochen wurden. Für das Khotanische hat die Metrik gezeigt, das *e* und *o* in der Regel im Auslaut kurz sind und Leumann glaubte daher, die Quantitätsbezeichnung außer bei den Ausnahmen unterlassen zu können (p. 44), ist aber mit Recht von dieser Praxis zurückgekommen (p. 104); nur fragt es sich, ob es nicht besser wäre, die Kürze zu bezeichnen, da wir vom Indischen her gewohnt sind, *e* und *o* als Längen anzusehen. Übrigens schreibt er selbst *pāte* = *pāta* (p. 65; vgl. auch p. 7, l. 35).

Das Pronomen *tā* vergleicht Leumann mit dem lat. *te* von *is-te* (p. 64); ich teile jedoch *i-ste*, wie *i-pse*, und identifiziere den zweiten

Bestandteil mit dem altpreuss. Pronominalstamm *sta*. Auch die (ib.) Auflösung des ved. *tve*, dem khot. *tei* entspricht, in **tvai* vermag ich nicht zu billigen, da die *pragṛhya*-Vokale meiner Ansicht nach Monophthonge waren, auf deren Entstehung und Quantität ich hier natürlich nicht eingehen kann. Vgl. auch khot. *mi*, das Leumann mit skr. *ami* in Verbindung bringt (p. 131). Die Orthographie der Handschriften ist übrigens ziemlich schwankend — man erinnere sich an ähnliches in den älteren Denkmälern des Hochdeutschen —, aber den Satz Leumanns ‚*ä* ist, wenn auch meist nicht der Herkunft, so doch der Aussprache nach, mit *i* ziemlich — oder ganz — identisch' möchte ich doch nur in dem Sinne interpretieren, daß die beiden Laute morphologisch, aber nicht phonetisch gleich zu halten sind. Jeder Schreiber schrieb eben den Laut, den er selbst sprach oder zu hören glaubte. Wer würde wohl wegen der Parallelformen *Mithridates* ‖ *Mithradates* mittelpersisch *a* = *i* postulieren wollen?

Was der Unterschied zwischen einem harten und einem weichen *r* sein soll (p. 41), ist mir nicht klar. Wahrscheinlich haben wir es mit der tonlosen und tönenden Varietät des Zitterlautes zu tun, also wie im Avestischen, wo die erstere in den Handschriften durch *hr* dargestellt wird, da das eigene Zeichen hiefür, ebenso wie für tonloses und tönendes *l* nur in den Alphabeten erhalten ist. Diese Auffassung steht allerdings mit den Bemerkungen, die Leumann (p. 57) anläßlich der Orthographie *vajrra* macht, das doch *vajra*, wie *indra* u. ä., zu skandieren sein wird, im Widerspruch. Vielleicht bringt die Vergleichung mit dem Turfanischen darüber Klarheit.

Interessant ist die Ligatur *ys* zur Bezeichnung des tönenden Sibilanten *z* (p. 40), da sie an die avestische Ligatur von *y*, 𐬬 und *š*, 𐬭, woraus *š*, 𐬮 entstand, erinnert. Dieses *z* kann in Lehnworten an Stelle von *s* treten, nicht bloß intervokalisch, wie in der deutschen Aussprache von *rose*, sondern auch initial, wie in der norddeutsch-jüdischen Aussprache von ‚Sohn' (vgl. die Liste pp. 74, 75), ein Beweis, wie genau die Schreiber nach dem Gehöre schrieben. Daß jedoch die Präposition *uz* direkt mit dem iranisch-gotischen *us* zusammenhänge (p. 54), glaube ich nicht, vgl. meinen Artikel im *Archiv*

f. slav. Philologie VIII. 395. Auch Bartholomae (*Altir. Wb.* sub *us*) läßt die iranische Form erst auf iranischem Boden aus *ut*, *ud* entstehen.

Da für *c* und *j* beliebig *ky* und *gy* eintreten (p. 52), so sind dieselben offenbar wie serbisch *ć* und *j* auszusprechen, da für letzteres im Magyarischen und Kroatischen ebenfalls *gy* geschrieben wird (vgl. meinen Aufsatz im *Archiv f. slav. Philologie* V, 377). Daß Leumann statt *ch* noch nicht *khy* gefunden hat, darf nicht wundernehmen, denn der zweite Palatallaut des indischen Alphabets ist in der Mehrzahl der Fälle keine Aspirata, sondern der Verschlußlaut zu *ś*, d. h. *ć*. Es wurden im Sanskritalphabet die Tenues *c* (d. h. *ć*) und *ch* (d. h. *ć*) auseinandergehalten, während die Mediae *j* und *j* nur ein Zeichen haben, obgleich der verschiedene Ursprung bekanntlich in gewissen Fällen (*yuj*, *yukta*, aber *mṛj*, *mṛṣṭa*) noch zutage tritt. (Vgl. Wackernagel, *Altind. Gr.*, §§ 134, 136.) Mit Leumanns ‚urar. *śiy* = ind. *cchy*' (p. 72) weiß ich nichts anzufangen, denn 1. ist *c* in der indischen Lautgruppe, wie ich anderwärts (Actes du XIVe Congr. d. Or., vol. I, p. 209) gezeigt habe, eine Dittographie, 2. ist *ch* hier = *ć* und 3. ist *y* eigentlich überflüssig, da es schon im *ć* enthalten ist. Das khot. *ttuśśa* (p. 118) kommt darnach von **tuća*. Daß khot. *ś* ein mouillierter palataler Spirant war, ergibt sich schon aus der Behandlung der Konsonantengruppe *st* vor *i*: aus *asti* wird *aśtä* etc. (p. 72), d. h. *t* wird vor *i*, resp. *y*, nach čechisch-russischer Manier ‚weich' ausgesprochen und diese Aussprache zieht dann die analoge Umwandlung des vorausgehenden dentalen Sibilanten nach sich. Eine Lautgruppe *śś*, wie sie Leumann in ‚urar. *supśś*', woraus khot. *hūś* entstanden sein soll (p. 9), ansetzt, vermag ich nicht zu begreifen. Meiner Ansicht nach haben wir es auch bei dem iranischen *xvafs*, das Leumann zum Vergleich heranzieht, nicht mit einer Inchoativ-Basis zu tun, wie Bartholomae (*Ir. Grdr.* I, 1, §§ 30, 135) annimmt, sondern *xvaps* ist mit Tiefstufe des Suffixes als *as*-Stamm aufzufassen, wie skr. *vats-a* aus **vatas*, *uṣ-a* aus **uđas*, *mahs-ya* aus **mađas*, *aps-aras* aus **apas* etc., denn die indischen Grammatiker sagen, daß ein Nominalthema als Verbalstamm verwendet werden kann (Whitney, *Gr.*, § 1054). Übrigens macht Leumann selbst auf einen Umstand aufmerksam, der

seiner Ansicht entgegensteht, nämlich auf ‚die bei Inchoativen eigentlich ungehörige Hochstufenform'. *xvafs* zeigt in der Tat den ‚umgekehrten Guṇa' (vgl. über diesen Ausdruck meinen Aufsatz *M. S. L.* VIII, 91) gegenüber khot. *hūs*, was wohl mit dem Akzent zusammenhängt.

Da eine ähnliche Schwierigkeit zusammen mit anderen Bedenken mir auch eine Etymologie Leumanns zweifelhaft macht, so will ich sie gleich hier anschließen. Sie betrifft das für die khotanischen Texte sehr wichtige Wort *halysa*, das Beiwort Buddhas, das dem indischen *bhagavat* entspricht. Leumann (p. 62) erklärt die von ihm vorausgesetzte Vorstufe **harśha* für identisch mit dem ind. *brahman* ‚Priester'. Darf man aber ohne weiteres den geraden mit dem umgekehrten Guṇa gleichsetzen? Der Akzent, der beispielsweise das deutsche *Haus* und das ital. *buono* aus Vorformen mit langem monophthongischen Vokal erzeugte, ist doch in dem einen Falle ein gestoßener, in dem andern ein geschliffener. Auch ist das Suffix *a*, gegenüber dem Suffixe *man* in dem Worte, auf das sich Leumann beruft, ein ‚*samāsānta*', dessen Natur noch einer Aufklärung harrt, das aber kaum identisch ist mit dem *a*, das an Simplicia tritt. Ferner ist der *brahman*-Priester ein ziemlich spätes Produkt der brahmanischen Hierarchie und es muß auffallen, gerade seinen Titel als Bezeichnung Buddhas verwendet zu sehen; viel eher würde man ein Äquivalent des indoiranischen *hotar* erwarten. Unter diesen Umständen dürfte es erlaubt sein, den Versuch einer andern Erklärung zu wagen, die ich natürlich unter allem Vorbehalt gebe. Mit dem geraden Guṇa gehört im Sanskrit zu *bṛh* das Wort *barhis* ‚Opfergras', das schon in indoiranischer Zeit existiert haben muß, da es auch bei den Parsen unter der Form *barsom*, avestisch *baresman*, vorkommt. Dieses heilige Gras war natürlich Tabu und wurde als solches auch als Gottheit angerufen. Ich bin sogar geneigt, damit die Gottheit *bṛhaspáti* in Verbindung zu bringen, ein Wort, das wegen seiner zwei Akzente als appositionelle Zusammenrückung ‚das Gras, der Herr'[1] aufzufassen ist, wie *vánaspáti*, *ráthaspáti* etc.

[1] Also nicht ‚Herr der Gewächse', wie ich in meinem Aufsatze über die indogermanischen Gebräuche beim Haarschneiden (p. 8) noch annahm.

Es scheint mir nun möglich, daß das khotanische Wort auf einen Terminus zurückzuführen sei, der entweder direkt das vergöttlichte Opfergras bezeichnete oder den Priester, der dasselbe ausstreute.

Das schwierige Wort wird von Leumann nochmals im Glossar behandelt (p. 126), das überhaupt eine Menge Nachträge enthält, aber infolgedessen, sowie der nicht günstigen typographischen Ausführung, die die Kopftitel nicht deutlich genug hervortreten läßt, an Unübersichtlichkeit leidet. Auch sind verschiedene vom Verfasser behandelte Worte darin nicht aufgenommen. Ich finde beispielsweise nicht: *tcaiman* (p. 9), *rūva* (p. 9), *rrīs* (p. 77), *-rro* (p. 19), *vūrśa* (p. 6), *hārū* (p. 77); *brast-* steht unter *pulś* etc.

Zum Schlusse kann ich es nicht unterlassen die Hoffnung und den Wunsch auszusprechen, daß in einer nahen Zukunft recht vieles, neu zutage gefördertes Material dem verdienten Forscher Gelegenheit gebe, seine Kenntnisse und seinen Scharfsinn auf diesem schwierigen Gebiete neuerdings zu dokumentieren.

J. Kirste.

Dahlmann J.: *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde.* Freiburg i. B. (Herder) 1912. 8°, 174 S.

Die in der apokryphen Literatur sich findende Erzählung von einer Missionsreise des Apostels Thomas zu dem indischen König Gundaphar mußte so lange als eine phantasievolle Erfindung gelten, — da von einem solchen König weder in der klassischen, noch in der indischen Literatur eine Spur erhalten war —, bis im Anfange des vorigen Jahrhunderts in der Nähe der Stadt Peshawer im nordwestlichen Indien Münzen mit dem Namen und dem Bildnis dieses Königs gefunden wurden. Dadurch erhielt die fromme Legende auf einmal einen greifbaren, historischen Hintergrund und dem französischen Gelehrten Ramand gebührt das Verdienst, als der erste, im Jahre 1849, auf dieses auffallende Zusammentreffen hingewiesen zu

haben. In der vorliegenden Schrift sucht nun Dahlmann auch die historische Richtigkeit einer ganzen Reihe von Einzelheiten der Legende zu begründen, ich muß jedoch gestehen, daß mich seine Beweisführung, so geschickt sie, trotz ihrer manchmal ermüdenden Weitschweifigkeit, angelegt ist, nicht überzeugt hat, und zwar aus inneren und äußeren Gründen.

Vor allem wundert es mich, daß der geistliche Verfasser kein Wort der Mißbilligung für den läppischen Zug findet, daß Jesus seinen Sklaven Thomas als angeblichen, geschickten Baumeister verkauft haben soll (S. 76). Das ist doch eine ungeheuerliche Blasphemie auf den Charakter des Heilands, der seinen Jüngern gepredigt hat: ‚Seid ohne Falsch wie die Tauben.' Zudem war gerade der Apostel Thomas nach allem, was wir von ihm wissen, ein starrer Charakter und er hätte sich gewiß nicht einer Lüge bedient, um das Evangelium verkünden zu können, wie schwierig und gefahrvoll auch die Reise ins ferne Land sein mochte. Übrigens verriet er sich ja sofort nach seiner Landung in Indien, da er sogleich zu predigen anfing. Und was soll man von der Ungeschicklichkeit des Kaufmanns denken, den sein König nach Syrien sandte, um einen Baumeister zu engagieren, und der sich zu diesem Zwecke nach Jerusalem statt etwa nach Antiochia begab, sich einen Jünger Jesu, der gewiß nicht die Allüren eines Architekten hatte, aufschwatzen ließ und dem nach dreimonatlicher Seereise und nach dem Vorfall in der Hafenstadt, von wo er noch eine weite Landreise vor sich hatte, noch immer nicht die Augen über seinen Mißgriff aufgegangen waren! Über diese Unwahrscheinlichkeiten helfen die Auseinandersetzungen über den regen Handels- und Kunstverkehr zwischen Syrien und Gandhâra nicht hinweg (S. 51—109) und ich begnüge mich mit dem Eingeständnis Dahlmanns (S. 118), daß mit dem Nachweise von Handels- und Kunstbeziehungen die Glaubwürdigkeit der Künstlerfahrt des Apostels noch nicht bewiesen werde, aber, so fügt er hinzu, der ‚besondere' Verkehr, d. h. die Reisen römischer Künstler nach Indien vermögen dies zu tun; eine Aufhebung des Vordersatzes, deren Stichhältigkeit ich wenigstens nicht einsehe.

Was die äußeren Gründe betrifft, so hat D. übersehen, daß das Christentum sich in der ersten Zeit von seinem Ursprungsorte zunächst nach Nordosten, nach Persien, Parthien und Baktrien verbreitete. Selbst in der entlegenen Oase Merw gab es noch 334 n. Chr. einen christlichen Erzbischof. Da die persischen Christen den hl. Thomas als ihren Apostel verehrten, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß derselbe auf dem Landwege — eine Möglichkeit, die übrigens auch D. zugibt (S. 160) — bis ins Kabultal gelangte, zumal der Landweg im 1. Jahrhundert der gewöhnliche war, da nach Ptolemaeus die Agenten des mazedonischen Kaufmanns Maes Titianos zum Einkauf der Seide ihn wählten. Mit den Parthern drang dann das Christentum allmählich bis in den Süden Indiens vor, woran die dort gefundenen Pehleviinschriften keinen Zweifel lassen. Als dann durch den Untergang der Partherherrschaft im Nordwesten Indiens dieses Band zerrissen wurde und der Seeweg in Aufnahme kam, gelangten natürlich die Thomaschristen zu der Meinung, daß auch ihr Apostel diesen Weg gefahren sei.

Dahlmann möchte auch den 2. Teil der Legende von der Übertragung der Reliquien des Apostels unter einem König Mazdai (vgl. über diesen Namen übrigens Nöldeke, *SAWW.* 1888, Bd. 116, p. 414) als historisch nachweisen und akzeptiert zu diesem Zwecke die von Sylvain Lévi vorgeschlagene Identifikation dieses Königs mit dem Skythen Vâsudeva. Ich enthalte mich jeden Urteils über diese Frage, da die Periode der Indoskythen eines der dunkelsten Gebiete der indischen Altertumskunde bildet und wir jetzt hoffen dürfen, daß vielleicht neue Funde in Turkestan und Baktrien über dieselbe einiges Licht verbreiten werden. Die von Mahlercorr und Hauk vertretene Ansicht, daß der Apostel persönlich in Südindien war, erscheint mir jedoch vorläufig noch immer als die wahrscheinlichste. Ich empfehle das Buch Dahlmanns allen Freunden des indischen, iranischen und christlichen Altertums, da es mit des Verfassers wohlbekannter Verve geschrieben ist und deshalb nach vielen Seiten anregend wirken wird.

J. Kirste.

Julius von Negelein: *Der Traumschlüssel des Jagaddeva.* Ein Beitrag zur indischen Mantik. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten begründet von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch, herausgegeben von Richard Wünsch und Ludwig Deubner, xi. Band, 4. Heft.) Gießen 1912, Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), xxiv und 428 Seiten, 8°.

Die Erforschung des Traumglaubens gehört gewiß zu den wichtigsten Aufgaben der Religionsgeschichte. Hängt doch der Glaube an die Bedeutung der Träume aufs engste mit dem Seelenglauben zusammen, der an der Wurzel aller Religion liegt. Wie sehr dies bei den Naturvölkern der Fall ist, hat uns Edward Tylor längst gezeigt. Aber selbst in den Upaniṣads der alten Inder begegnen wir noch derselben Auffassung wie im Glauben der Naturvölker von der Seele, die im Schlafe herumgeht und alles das schaut oder erlebt, was der Schlafende träumt. Wie ein Vogel wieder in sein Nest zurückkehrt, so kehrt die Seele am Morgen wieder in den Körper zurück. Darum soll man auch einen Schlafenden nicht plötzlich wecken, weil sonst die Seele ihren Weg nicht zurückfinden könnte[1] — ein weltweit verbreiteter Glaube. Es ist bekannt, daß die Naturvölker Traum und Wirklichkeit nicht strenge zu unterscheiden vermögen. Das gleiche finden wir auch bei den Indern. Eines der bekanntesten Beispiele ist der Traum der Māyā, die den Bodhisattva (den künftigen Buddha) in Gestalt eines weißen Elefanten empfängt, wo unsere Texte oft schwer erkennen lassen, ob an einen Traum oder an Wirklichkeit gedacht ist. Aber wie sehr den Indern der Traum etwas ist, was mit der Wirklichkeit in engster Verbindung steht, das zeigt der feste Glaube an die glückliche oder unglückliche Vorbedeutung der Träume. Noch der Philosoph Śaṅkara (zu Vedāntasūtra II, 1, 14) sagt zum Beweise dafür, daß Wirkliches aus Unwirklichem entstehen könne: Die Erfahrung von Personen, welche positive und negative Fälle genau beobachtet haben, lehrt, daß gewisse Träume von guter und andere von schlechter Vorbedeutung sind. Und nach

[1] Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad II, 1, 19 ff.; IV, 3, 9 ff.

dem Philosophen Rāmānuja (zu Vedāntasūtra III, 2, 5) sind böse Träume von Gott als Strafe für geringfügigere Vergehen gesandt.

Von der Bedeutung, welche die Inder dem Traumleben zumessen, zeugt aber auch eine reiche, der Traumdeutung gewidmete Literatur, die in Atharvaveda-Pariśiṣṭas, Purāṇatexten und eigenen Handbüchern der Traumdeutung vorliegt. Ein derartiges Handbuch, Jagaddevas Svapnacintāmaṇi, legt uns jetzt J. von NEGELEIN in der vorliegenden Arbeit in einem kritischen Text mit deutscher Übersetzung vor. Doch hat er sich nicht mit einer bloßen Übersetzung begnügt, sondern auch ein umfängliches, auf den Traumglauben und die Mantik der alten Inder bezügliches Material aus gedruckten und ungedruckten Texten zur Vergleichung herangezogen. Eine systematische Darstellung des indischen Traumglaubens zu geben, lag nicht in der Absicht des Verfassers, sondern nur eine erste Materialsammlung, eine ‚religionsgeschichtliche Vorarbeit'. Und als solche ist sie von Indologen und Ethnologen dankbar zu begrüßen.

Jagaddeva ist ein gelehrter Schriftsteller, der sich (nach seinen eigenen Angaben) hauptsächlich auf die medizinische Literatur stützt. Er nennt (II, 160) die ‚Ratnakośas' von Bhadrabāhu, Suśruta, Vācaspati und Caraka als seine Quellen. Leider läßt sich daraus für die Zeitbestimmung des Autors nicht viel gewinnen. Denn daß er nicht vor dem 7. Jahrhundert, der wahrscheinlichen Zeit des älteren Vāgbhaṭa,[1] gelebt hat, würde auch so kaum jemand annehmen. Als gelehrter Mann beginnt Jagaddeva sein Werk mit einer Theorie über den Ursprung der Träume, aus der wir ersehen, daß er durchaus nicht alle Träume als deutbar oder auf die Zukunft hinweisend ansieht. So sagt er (I, 8): ‚Belanglos ist jeder Traum, der aus Geschlechtslust, Lustigkeit, Zorn, Schmerz, Anstrengung, Ekel, Furcht, einem Wunder, ferner aus Hunger, Durst, Urin- oder Kot(drang) hervorgegangen ist.' Und nach einer alten medizinischen Theorie der Inder werden dann (I, 9 ff.) Träume aus den verschiedenen ‚Temperamenten', d. h. Mischungen der drei Grundsäfte Wind, Galle

[1] A. F. R. HOERNLE, JRAS 1907, p. 413 ff.

und Schleim im menschlichen Körper, abgeleitet.[1] Diese ‚wissenschaftliche' Erklärung mancher Träume war natürlich den Traumdeutern sehr willkommen. Traf die Erfüllung eines Traums nicht ein, so war es eben ein ‚falscher', nur durch körperliche Zustände veranlaßter Traum. Denn daß die Traumdeuter und Verfasser von Traumbüchern nicht zu den Theologen, Gelehrten und Schriftstellern ersten Ranges gehörten, ist sicher. Darum können auch die in derartigen Büchern enthaltenen Angaben für die Religionsgeschichte nur mit Vorsicht verwendet werden. Nur zum Teil haben ihre Verfasser aus dem lebendigen Volksglauben geschöpft, vieles haben sie sich willkürlich herausgeklügelt. Wenn z. B. Jagaddeva (1, 15 ff.) sagt, daß ein Traum früher oder später in Erfüllung geht, je nachdem er in einem früheren oder späteren Teile der Nacht geträumt wird, kann man zweifeln, ob dies volkstümlicher Glaube oder gelehrte Klügelei ist. Alt und volkstümlich ist gewiß die Regel, daß man zum Sonnengott beten soll, wenn man einen bösen Traum gehabt hat (1, 22); denn schon die Gṛhyasūtras (Āśv. III, 6, 5 f.; Gobh. III, 3, 32) lehren dasselbe. Alt ist gewiß auch der immer wiederkehrende Glaube, daß die weiße Farbe bei Träumen Glück, die schwarze und rote Farbe Unglück bedeuten. Letzteres wird schon durch das Aitareya-Āraṇyaka (III, 2, 4, 17) bezeugt. Auch andere allgemeine Regeln dürften wohl volkstümlich sein. Sicher die, daß Staub, Schmutz, Kot u. dgl. auf Geld und Reichtum hinweisen; denn auch nach unserem Volksglauben wird derjenige, welcher von Kot träumt, Geld bekommen. Leicht begreiflich ist es, daß das Träumen von Blumen und Früchten Glück bedeutet; daß das flammende Feuer auf Glück, das rauchende auf Unglück hinweist. Ein auch bei uns vielfach wiederkehrendes Prinzip, daß das Gegenteil von

[1] Ähnlich werden im Milindapañha (ed. Trenckner, p. 298, SBE vol. 36, IV, 8, 32 ff.) sechs Arten von Träumen unterschieden: der des *vātika* (bei dem der Wind vorherrscht), der des *pittika* (bei dem die Galle vorherrscht), der des *semhika* (bei dem der Schleim vorherrscht), der von einer Gottheit herbeigeführte Traum, der aus eigenen Handlungen entspringende Traum und der als Vorzeichen dienende Traum. Nur diese letzte Art von Träumen, heißt es, ist wahr, alle anderen sind falsch.

dem Geträumten eintrifft, ist in Jagaddevas Traumdeutung sehr beliebt, z. B. ‚wenn jemand an Gift stirbt oder furchtlos Gift trinkt, wird er mit Genüssen überhäuft und frei von Krankheiten' (I, 46), oder Lachen deutet auf Schmerz, Tanzen auf Tod oder Gefangenschaft (II, 43), und ‚auch der Anblick von glückverheißenden Zeremonien dürfte kein Glück bringen' (II, 148). Eine große Übereinstimmung mit den Lehren des Jagaddeva zeigen die Träume der Mutter des Mahāvīra und deren Deutung im Jaina Kalpasūtra[1] des Bhadrabāhu und es ist bemerkenswert, daß Jagaddeva in der oben erwähnten Stelle auch ein Werk eines Bhadrabāhu unter seinen Quellen erwähnt. Sollte er nicht einfach aus dem Kalpasūtra geschöpft haben? J. v. NEGELEIN (S. 376) denkt an eine von AUFRECHT im Catalogus Catalogorum als Jyotiṣam angeführte Bhadrabāhusaṃhitā.

Manche der in unserem Traumbuch erwähnten Träume scheinen uns fast so sonderbar, wie deren Deutung. Daß er die volle Scheibe von Sonne und Mond verschlingt (I, 31), daß er ‚nachdem er auf der Spitze eines Palastes oder eines Berges Speise genossen hat, den undurchdringlichen Ozean überschreitet' (I, 33), daß er ‚die ganze, von dem Weltmeere umgürtete Erde samt Bergen, Städten, Dörfern und Wäldern mit seinen Armen in die Höhe hebt' (I, 45), daß er ‚mit seinen Eingeweiden als mit Zaubermitteln eine Stadt oder ein Dorf umgarnt' (I, 62), u. dgl. mehr, wird wohl außer einem Inder nicht leicht jemand träumen. Derartige Träume erinnern aber an die indischen Mythen und Märchen. Und wenn die Ansicht richtig ist — und mir scheint viel zu ihren Gunsten zu sprechen —, daß viele Märchenmotive auf Träume zurückgehen,[2] so ist es recht gut denkbar, daß manche der Träume, die uns in Jagaddevas Traumbuch so märchenhaft anmuten, zu Märchenmotiven Anlaß geben konnten. Freilich kann auch umgekehrt Jagaddeva seine Träume der Märchenliteratur entnommen haben. Auch das ist nicht ausgeschlossen, daß solche Träume auf Grund gehörter oder gelesener

[1] Vācanā II, Sacred of Books the East, Vol. 22, p. 210 ff.

[2] S. besonders F. von der LEYEN, Das Märchen, Leipzig 1911, S. 34 ff.

Märchen in Indien wirklich geträumt worden sind. Auf jeden Fall zeigt sich, daß die indischen Traumbücher nicht nur ein religionsgeschichtliches, sondern auch ein literarisches Interesse beanspruchen und sich mancherlei wichtige Beziehungen derselben zur Märchenliteratur ergeben dürften.

J. v. Negelein hat sich daher durch die vorliegende Arbeit, eine Frucht der Herausgebertätigkeit des Verfassers auf dem Gebiete der Atharvaveda-Pariśiṣṭa-Literatur, ein unbestreitbares Verdienst erworben. Nur ist es sehr zu bedauern, daß dem inhaltsreichen Werke nicht ein vollständiges alphabetisches Sachregister beigegeben ist. Das ‚systematische Inhaltsverzeichnis' ist kein genügender Ersatz dafür.

M. Winternitz.

Meinhof Carl: *Die Sprachen der Hamiten*, nebst einer Beigabe: *Hamitische Typen* von Felix von Luschan. Mit 33 Abbildungen auf 11 Tafeln und 1 Karte. Hamburg, L. Friederichsen 1912. Großoktav, 256 S.

Die afrikanische Sprachforschung bewegt sich jetzt im Geschwindschritt; wieder liegt ein schönes, gewichtiges Buch vor uns. Meinhofs *Sprachen der Hamiten* und Westermanns *Sudansprachen* sind Früchte desselben Baums; sie gleichen sich in Auffassung und Darstellung, ergänzen sich im Stoffe. So drängt es mich die Bemerkungen zu denen mir das letztere Werk Anlaß gab (oben S. 11 ff.), hier mit Hinblick auf das erstere fortzusetzen.

Terminologische Unklarheit ist für die Wissenschaft was Nebel für die Schiffahrt. Ja sie ist um so gefährlicher als man sich der Unklarheit gar nicht bewußt zu werden pflegt. Man glaubt in der Bestimmung solcher allgemeinen Begriffe wie Sprachverwandtschaft und andrer unmittelbar damit verbundenen einig zu sein, und man ist es nicht. Eher noch tritt bei individuellen Begriffen die Mißhelligkeit zutage. Die beiden Fragen: Was sind hamitische Sprachen? und: Was sind Hamiten? hängen offenbar voneinander ab, und die

Antwort lautet entweder: Hamitische Sprachen sind solche die von Hamiten gesprochen werden, oder: Hamiten sind die welche hamitische Sprachen reden. Jenes ist die anthropologische Erklärung, dieses die linguistische. Zu der ersteren würde sich dem Wortlaut nach Meinhof bekennen wenn er ‚Sprachen der Hamiten' sagt statt ‚hamitische Sprachen'; aber im Grunde kann er damit doch nur einen Wunsch ausdrücken wollen, den: die Stämme welche hamitische Sprachen reden, auch ihrer Körperbeschaffenheit nach als einheitliche Gruppe zur Geltung gebracht zu sehen. Zu diesem Behufe streckt er die Hand nach seinem anthropologischen Freund F. von Luschan aus; dieser aber stützt sich mit Nachdruck auf seine Schul ter er kann ohne die linguistische Erklärung von ‚Hamiten' nicht auskommen, und so drehen wir uns im Kreise. Allerdings gibt er selbst seine Bedenken zu erkennen und spricht schließlich die Hoffnung aus, mit Meinhof und Westermann ‚vereint zu siegen, gerade weil wir getrennt marschieren' (S. 241), doch eben das letztere vermag er nicht ganz zu verwirklichen. In der *Illustrierten Völkerkunde* von Buschan 1910 S. 412 f. sagt er: ‚es ist wissenschaftlich durchaus korrekt von hamitischen Sprachen zu reden, und in diesem Sinne, also zunächst in rein linguistischem, wird man auch von Hamiten sprechen können, ohne ein Mißverständnis befürchten zu müssen . . . Erst im übertragenen Sinne wird man dann auch in somatischer Beziehung von einem hamitischen Typus reden dürfen.' Die Zusammengehörigkeit der Nordafrikaner steht außer Frage; die Zugehörigkeit südlich wohnender Stämme zu ihnen wird zunächst sprachlich begründet, vielfach aber begegnet sie im Körperlichen offenem Widerspruch, den man dann durch Hinweis auf vermutete Wanderungen, Mischungen, Angleichungen zu beheben sucht. Luschan betont S. 252 mit einer Stärke die selbst bei einem Sprachforscher auffallen würde, den ‚für jeden der sich nicht gewaltsam der richtigen Erkenntnis verschließen will, einleuchtenden hamitischen Charakter der Hottentotten-Sprachen' und findet ‚es ganz selbstverständlich daß wir da nur ausnahmsweise unter Hunderten und Tausenden von Individuen auf ein einzelnes stoßen können, das noch einigermaßen an die alten nordi-

afrikanischen Formen anklingt'. Das kann aber als Tatsache nur so formuliert werden: die Hottentotten sind Nichthamiten mit hamitischer Sprache. Und umgekehrt sind die Hima und Tusi Hamiten mit nichthamitischer Sprache. Oder wollte man die Hottentotten wegen jenes nordafrikanischen Einschlages den Hamiten zuzählen, so müßte man das mit weit größerem Recht bezüglich der Kaffern tun, unter denen Luschan einen starken Prozentsatz von ‚Rückschlagsformen auf alte hamitische Formen fand' (S. 253). Die Bari wiederum, die (auch nach Meinhof) hamitisch reden, rechnet Luschan (bei Buschan S. 405) mit den Dinka den Sudannegern zu. ‚Etwas hamitisches Blut', das die Nubier in sich aufgenommen, kommt für ihn nicht in Betracht; sie sind nach ihm von je ein wirkliches Negervolk gewesen (S. 244); doch trifft diese Auffassung nach G. Roeder (*Klio* XII, 55) nicht zu, wie uns die Ausgrabungen gelehrt haben. Und wenn man nun das Nubische, wie es verdient, als hamitische Sprache anerkennt, wird man den Nubiern noch den Eintritt unter die Hamiten verwehren?

Auch andere Anthropologen lassen bei ihren Klassifikationen beständig die Sprachen mitreden, so G. Sergi *Africa—Antropologia della stirpe camitica* 1897; er sagt S. 14: ‚La lingua, come altri caratteri etnografici che sono persistenti, serve, senza dubbio, come argomento di primo ordine a mostrare la persistenza della razza.' Darüber ließe sich streiten. Aber er entscheidet doch nach anthropologischen Gesichtspunkten, so z. B. bei den Nubiern und den Tebu, die für ihn Hamiten sind, obwohl ihm die Sprachen das nicht bestätigen.

Luschan warnt S. 241 vor der ‚Verquickung von linguistischen mit anthropologischen Begriffen und Methoden'; sie habe schon vielfach Unheil angerichtet, am meisten bei Friedrich Müller (dessen Haupteinteilung der Sprachen ja auf der verschiedenartigen Behaarung ihrer Sprecher beruht). Eine Neigung hierzu nehmen wir aber bei Luschans Mitkämpfer wahr; er spricht S. VII die Hoffnung aus, zwei Gedanken den Boden bereitet zu haben, nämlich daß die Sprachen der eigentlichen Nigritier, die ‚Sudansprachen' von den Sprachen der hellfarbigen, lockenhaarigen Afrikaner völlig verschie-

den seien und daß man die letzteren Sprachen wegen der vielen Gemeinsamkeiten als zusammengehörig auffassen könne. Tatsächlich werden aber doch mit diesen hellfarbigen, lockenhaarigen eine weit größere Menge schwarzer, brauner, fahlgelber und kraus- sowie pfefferkornhaariger Menschen unter einen Hut, den der Hamiten gebracht.

Meinhof glaubt ein Mißverständnis zu beseitigen wenn er erklärt: ‚Wir nennen „Hamiten" linguistisch nicht die Neger, sondern im Gegenteil die Leute, deren Zugehörigkeit zur kaukasischen Rasse trotz allerlei negerischer Beimischung nicht zu bestreiten ist' (S. VIII). Mißverständnissen kann nur dadurch vorgebeugt werden daß Linguistisches und Anthropologisches strengstens auseinandergehalten werden und dies auch in der Bezeichnungsweise Ausdruck finde. Jeder komme zuerst auf seinem Gebiete ins reine. Die linguistischen Probleme müssen mit rein linguistischen Mitteln gelöst werden; die Anthropologie kann dabei nicht helfen, um so weniger als sie selbst noch so hilfsbedürftig ist, und zwar kann sie, allem Anschein zuwider, am wenigsten bei Sprachmischung helfen. Kurz die Losung muß vorderhand bleiben: getrennt marschieren!

Nun möchte ich aber auch meinerseits nicht mißverstanden werden. Ich wende mich in keiner Weise gegen das Ziel an sich das Luschan und Meinhof vor sich sehen, nur dagegen daß sie es sich zum Ziele nehmen, daß es die Richtung ihres Weges bestimme oder doch beeinflusse. Über die Wiege der Hamiten oder des Hamitischen gehen die Ansichten sehr auseinander, zum Teil in gerade entgegengesetztem Sinne. Für die einen steht sie in Afrika, in Mittelafrika (so für Reinisch), für die andern außerhalb Afrikas, irgendwo im Norden oder Osten. Die Bedenken in beiden Fällen sind gleich groß. So einschmeichelnd auch die Vorstellung sein mag von Hamiten kaukasischer Rasse, Brüdern der Arier und der Semiten, die vom Norden Afrikas nach dem Süden und bis an die Südspitze vordringen, wie sollen wir es uns klar machen daß sie körperlich sich ‚vernegerten' (bezw. verbuschmannten), ihre Sprache aber beibehielten und sie den mit ihnen sich berührenden Alteinheimischen aufdrängten? Luschan sagt: ‚es siegt die bessere Sprache, die bessere Grammatik'

(S. 247). Aber welches ist die bessere Sprache? In niedern Kulturzuständen gewiß die einfachere, und das war eben das Hamitische nicht.

Meinhof will die Eigentümlichkeiten des Hamitischen an einer Reihe von Sprachen nachweisen: Ful, Hausa, Schilh, Bedauje, Somali, Masai, Nama. Da die Zusammenhänge zwischen den meisten von ihnen schon von Reinisch dargelegt worden sind, so käme es vor allem darauf an, die Ansprüche der beiden bisher noch nicht allerseits als hamitisch anerkannten Sprachen zu prüfen, nämlich des Ful und des Nama. Allein der Raummangel nötigt mich zu großer Beschränkung und so will ich denn nur einiges über den Ausschluß des Nubischen (sowie des Kunama und Barea) aus dem hamitischen Kreis bemerken. Meinhof sagt S. 3: ‚Einen sehr ernsthaften Gegner... habe ich in Leo Reinisch. Reinisch, dem wir das Beste was wir über die östlichen Hamitensprachen wissen, verdanken, ist überzeugt daß ein prinzipieller Unterschied zwischen Sudansprachen und Hamitensprachen nicht existiert.' Von Reinischs Untersuchungen über das Nubische, das er an das Kuschitische angliedert, ist nicht die Rede; kurz zuvor heißt es in entschiedenem Tone: ‚Es ist Westermann gelungen den Nachweis zu führen daß diese [die sudanische] Sprachgruppe tatsächlich bis Nubien reicht.' Ich halte diesen Nachweis für ganz mißlungen.

Als hervorstechendstes Kennzeichen der hamitischen Sprachen scheint Meinhof die Flexion anzusehen. Zu Beginn des Vorworts spricht er von seinem ‚Ringen mit dem Problem der „flektierenden" Sprachen in Afrika' und S. 3 sagt er, es habe ‚das Nubische, das seit Jahrtausenden von flektierenden Sprachen umflutet ist, die musikalische Betonung aufgegeben'. Hier wird eine Unstimmigkeit zwischen Sudanisch und Nubisch zugestanden die in Meinhofs und Westermanns Augen eine sehr wesentliche ist, und zugleich eine Unstimmigkeit zwischen Hamitisch und Nubisch angedeutet die nicht besteht; wer der sich mit dem nubischen Verb beschäftigt hat, kann behaupten, diese Sprache habe keine Flexion?

Die ersten Worte der Einleitung kennzeichnen die hamitischen Sprachen in anderer Weise: ‚Unter den Sprachen Afrikas finden

sich eine große Anzahl von Idiomen die durch das grammatische Geschlecht und den Ablaut an die semitischen und indogermanischen Sprachen erinnern.' Daß dem grammatischen Geschlecht in der Verwandtschaftsfrage keine entscheidende Bedeutung zukommt, habe ich oben S. 20 ff. mich bemüht darzutun. Man beachte auch Meinhof S. 45: ‚Im Ful existiert ein eigentliches grammatisches Geschlecht noch nicht', wo die beiden letzten Worte zu Reinischs Anschauungsweise stimmen. Über den Ablaut werde ich mich bei andrer Gelegenheit äußern, ebenso über einige der sonstigen in der Einleitung erörterten ‚Eigentümlichkeiten' des Hamitischen, z. B. eine gewisse Wortstellung.[1] Das feinste Gericht der wohlbesetzten Tafel ist sicherlich die ‚Polarität'; hier handelt es sich um etwas so tief Wurzelndes daß sein Vorkommen durch den besondern hamitischen Humus nicht bedingt ist. Verschiedenes kann aber in Meinhofs eigenen Augen kaum als wirklich trennendes Merkmal erscheinen. Im § 19 ‚Verbalstämme' heißt es: ‚Man hat in Hamitensprachen das Mittel der Stammkombination, das in den Sudansprachen so reichlich angewandt wird. Aber man beschränkt es hier auf zwei Stämme' (S. 28). Und im § 9 ‚Reduplikation' (S. 17) vergißt er sogar auf die Sudansprachen hinzuweisen, in denen doch Westermann das mannigfache Auftreten der Reduplikation bezeugt, wie sie ja überhaupt als ein Gemeingut der Sprachen betrachtet werden kann.

Kurz, in Meinhofs Kennzeichnung des Hamitischen und in der Westermanns des Sudanischen finde ich nichts was uns nötigte das Nubische dort aus- und hier einzuschließen. Freilich messe ich überhaupt allen solchen Merkmalen, wegen ihrer mehr oder weniger allgemeinen Natur, bezüglich der Feststellung von Verwandtschaft nicht die Beweiskraft bei welche sie für andere besitzen. Für mich liegt die größte im Wortschatz. Hier steht Meinhof im strengsten

[1] Durch den § 72 in *P. W.* Hartmanns tiefgehender *Kritischen Darstellung* der neuesten Afrikanistik (*Anthropos* VII, 740) veranlaßt, möchte ich schon jetzt, vorbeugend, den Unterschied betonen zwischen dem Fall wo auf Grund einer Wortstellung ein Zusammenhang erst bestimmt werden soll, und dem Fall wo sie bei einem schon erwiesenen Zusammenhang in Betracht gezogen wird.

Gegensatz zu mir. S. 230 sagt er, die Vergleichung des Wortschatzes könne ‚nicht völlig unterbleiben; erst mit ihrer Hülfe gelingt ja auch eine Auffindung der Lautgesetze in einer gewissen Vollständigkeit'. Das klingt sehr schüchtern im Munde eines Mannes für den die Lautgesetze breit im Vordergrund stehen; die Lautgesetze können einfach gar nicht ohne Wortvergleichung gefunden werden. Das hat auch Westermann, obwohl in der Theorie mit Meinhof einig, durch seine Praxis anerkannt. Bei Meinhof nimmt das vergleichende Wörterverzeichnis einen sehr bescheidenen Raum, eine dunkle Ecke ein; es umfaßt nur etwa 70 Nummern. Darunter ist nicht allzuviel Neues und manches nicht Überzeugende, ja nicht Stichhaltige (vgl. z. B. zu mas. *ol-kipiai* Lunge, *eh-garua* Name oben S. 34. 33). Erwähnt wird Reinischs Zusammenstellung kuschitischer Wörter, aber nicht sein nubisch-hamitisch-semitischer sowie nubisch-nilotischer Wortschatz, von denen jeder Meinhofs Verzeichnis an Umfang weit übertrifft. Indem ich von Verweisen auf die ‚sudanischen' Sprachen absehe (auch die Zahlwörter ragen in dies Gebiet hinein; es wäre hierbei Tromberts große Arbeit *I numerali* 1908—10 zu benutzen gewesen), füge ich noch einige Entsprechungen aus dem Nubischen, sowie den beiden mit ihm vom Hamitischen ausgeschlossenen Sprachen hinzu. Zunächst nub. *kilkile* ~ bed. *kilkil* (kitzeln), nub. *tuff* ~ som. *tuf* (spucken); zu *uf* (atmen), *fūra* (blasen) vergleiche die Wörter bei Westermann (s. oben S. 13). Aber diese sind wegen des onomatopoetischen Charakters ganz beiseite zu stellen. Dahin gehören vielleicht auch kun. *kākana* ~ quara *χaywina* (Ei; man denke an das Gackern der Henne), nub. *firi* (dinka *par*) ~ ful *firu* (fliegen), nub. *tog* (bagrimma *tuk*) schlagen, *tokke* schütteln ~ ful *tuka* (stoßen; man denke z. B. an roman. *toccare*). Wieder andere Wörter mögen in jüngerer Zeit übernommen worden sein, wie barea *kitta* ~ 'afar *gidda* (Weg), barea *gumbe* ~ bed. *gumba* (Knie). Die Panazee der ‚Entlehnung' dürfte aber doch z. B. bei folgenden versagen: nub. *dis* ~ som. *digi* (Blut), nub. *ma-* ~ som. *ma-* (nicht), nub. *māñ* (kredż *mámma*) Auge ~ nama *mũ* (sehen), kun. *ña* ~ ful *ñama* (essen).

H. Schuchardt.

Kleine Mitteilungen.

Der Name des Kupfers. — In der *WZKM* XIX (1905) S. 239 f. hat A. Ludwig den Standpunkt vertreten, daß das Kupfer nicht seinen Namen von *Κυπρος*, also vielmehr die Insel ihren Namen vom Kupfer erhalten habe — wie man notwendig wohl ergänzen muß.

Ludwig meint nun, im Hebräischen könnte das Kupfer seine Benennung nach der Schlange daher erhalten haben, daß es in rundlichen Stangen — wie noch heutzutage — auf den Markt kam. Der Vergleich mit dem lateinischen *panis aeris* leitet ihn dann auf die Erklärung, daß *cuprum* ein semitisches Wort sei, mit *kapporet* verwandt, weil eine zweite Form, in der das Kupfer in den Handel kam, die der leicht gewölbten Schüssel sei. Und so wird denn schließlich auch *χαλκος* mit hebräisch *qallahat* ‚Kessel' in Verbindung gebracht.

Auf welcher Vorstellungsgrundlage diese Ansicht erwuchs, zeigt der Satz, daß die Bezeichnung des Metalles als ‚cuprum' sich gerade im Westen finde, d. h. hier doch wohl im Gebiete des westlichen Mittelmeeres.

Diese ‚Kleine Mitteilung' Ludwigs hatte ich übersehen, als ich im folgenden Jahre einen kleinen Beitrag für den *Memnon* (12, S. 213 ff.) schrieb über ‚Eisen und Kupfer im Kaukasischen', und da schon heute der erste Band des *Memnon* nicht leicht zugänglich zu sein scheint, so will ich einen Satz aus diesem Beitrage hier abdrucken:

‚Die Insel Kypros heißt früher *Alašja*; von ihr hat das *cuprum* den Namen schwerlich, vielmehr wird *Κυπριος*, *Κυπριανος*, *Κυπριτης*

wohl den „Kupfermann“ bedeutet haben, und der Name der Insel erst als Stammwort dazu gebildet sein. Elamisch lautet das Wort *čupar*, in jüngerer Form natürlich im Süden *šupar*, und daraus begreift sich ein assyrisches *siparru*.[1]

Der Fund des elamischen Wortes *čupar* verändert also das Bild ganz wesentlich, denn nun ist diese Bezeichnung des Metalles einerseits gerade für den ‚Osten‘ belegt und andrerseits für den Norden, für die Völker kaukasischer Zunge, die wir überall von Kleinasien bis zum persischen Golfe im Besitze einer sehr entwickelten Metalltechnik finden.[1] Die Form *čupar* gegenüber *cuprum* setzt ja eine Palatalisierung voraus, d. h. eine Urform, die etwa **kupar* gelautet haben muß, und dieser sprachgeschichtliche Vorgang ist dann offenbar derselbe, der aus **barkil*, wie die kaukasische Urform des Namens für ‚Eisen‘ etwa gelautet haben muß, ein südlicheres *barzil* entstehen ließ, wie sich das Wort im Assyrischen spiegelt. Noch heute finden wir in den Kaukasus-Sprachen neben einander Formen wie *nussa* und *nuχa* (im Warkun und Kaitaχ) oder *kun*, *čun* (*kün*, *čün*) im Kürinischen, *čuen* im Grusinischen (1. Person Plur. des Personalpronomens). Oder man vergleiche kürin. *kič*, georg. *šiš* (Angst); kürin. *khul*, georg. *dčuli* (Mans); Dargua *χhu*, georg. *si* (= du). Zu *barkil* —*barzil* bemerkt Ferdinand Bork (Beiträge zur kaukasischen Sprachwissenschaft, Teil 1, Kaukas. Miszellen, Progr. der Steindammer Realschule zu Königsberg 1907, S. 21): ‚Vielleicht gab es eine Südschicht unter ihnen [— den Kaukasiern —], die den *k*-Laut palatalisiert und das Urbild der altsemitischen Formen geliefert hat.‘ Ich glaube hinzufügen zu dürfen, daß die gleiche Südschicht auch das Urbild der altelamischen Form *čupar* für Kupfer und damit auch das des semitischen *siparru* geliefert hat.

Was nun den Namen der Insel *Κύπρος* betrifft, so lautete die alte Bezeichnung *Alašja*, später *Ajasja* (was man früher ägyptisch *A-seb-i* las), bei den Assyrern im 8. Jahrhundert wohl *Jaṣ-nana*. Das habe ich im *Memnon*, Bd. III, S. 31 f. (1909) ausgeführt, und

[1] Vgl. dazu die Ausführungen von Dinn in den *Mitt. der anthropol. Gesellschaft in Wien*, Bd. XL, S. 27.

ich schloß mit der Vermutung, daß dieser Name wohl gleichfalls ‚Kupfer' bedeutet haben werde, so daß er also mit dem arischen Worte für ‚Erz' (lat. *aes*) verwandt wäre, und zwar als dessen Urform, da das *j* erst aus *l* hervorgegangen wäre. Danach wäre *Κυπρος* eine Übersetzung von *Alašja* oder umgekehrt, da uns in unseren Quellen ja auch der jüngere Name gerade aus älterer Zeit überliefert, später aber wieder durch den ursprünglicheren verdrängt worden sein könnte.

Georg Hüsing.

Zu den meroitischen Inschriften. — Von F. Ll. Griffiths Arbeiten über die meroitischen Inschriften liegen mir bis jetzt nur drei vor, die in *Areika* Oxford 1909 (*A*), die in *Meroë* Oxford 1911 (*M*) und die *Meroitic Inscriptions Part* I, zusammen mit *The Island of Meroë* von Crowfoot London 1911 (*I*); die über die Inschriften von Schablûl und Karanôg Philadelphia 1911 ist noch nicht in meinen Händen und *M. I. Part* II wird erst demnächst erscheinen. Trotzdem, das heißt trotz der Gefahr Dinge zu berühren die vielleicht schon ohne daß ich es weiß, gewürdigt worden sind, möchte ich auf einiges hinweisen was für die Bestimmung welcher Sprache die Inschriften angehören, gewiß ins Gewicht fällt.

Griffith *A* S. 54 führt mit Recht die unverkennbaren Präfixe in der Sprache der Inschriften gegen die Meinung an, es könnte dies die nubische sein. Am häufigsten begegnet uns das Präfix *j(e)-*, *e-*, in der längsten Inschrift die wir überhaupt haben, der von Kalabsche (Lepsius *Denkm.* VI, 21) etwa ein dutzendmal; im Index *M* S. 81 f. nimmt das anl. *j-* mehr Raum ein als irgend ein anderer Buchstabe. Indem wir hierbei an die semitischen und auch an kuschitische Sprachen erinnert werden, suchen wir nach entsprechendem *t-* und finden uns durch dessen verhältnismäßig selteneres Vorkommen fast enttäuscht. Aber die beiden Präfixe lösen doch einander in einem sehr wichtigen Falle ab.

Auf Grabsteinen steht neben dem Namen des Verstorbenen (a) der Name der Mutter (b) mit folgendem ‚geboren', der des Vaters

(c) mit folgendem ‚gezeugt'. Die entsprechenden meroitischen Wörter sind wohl eigentlich die einzigen die mit Sicherheit gedeutet sind. Ich hebe aus einigen Inschriften heraus was hier in Betracht kommt.

I 59: *Tmeqêrze-Amni* (a) *qêwi*
Arqtūmke (b) *tzḫeli tzḫelêwi*
Arêtnize (c) *terikelêwi*

Griffith *Äg. Zeitschr.* 48 (1910), 67 f. (hierogl.):
Tkizemni (a) *qêwi*
Nptzḫetê (b) *tezḫelêwi*
Azeqetli (c) *terikelêwi.*

M 24: . . . . *têtê* (a) *lêwi* [für *qêwi*?]
Kzimkeli (b) *tezḫeli (te)zḫelêwi*
Škūje (c) *ter(i)kelêwi.*

I 49: *Tk(t?)izmni* (a) *qê*
Zākrūr (c) *erkelê*
Amniteras (b) *ezḫli ezḫlê.*

M 27: *Nkā* (b) *ez* . . . .
Š . . in . li (c) *erik* . . . .
Ḫmēšizt (a) *qê.*

M 28: *Ajzēke* (b) *ezḫl*
. . . . . (c): *erikel.*

Der Wechsel des Anlauts wird nicht durch das Geschlecht der Eltern, sondern durch das der Verstorbenen bestimmt: jedes der beiden Partizipe ist bald mit ‚Sohn' bald mit ‚Tochter' zu übersetzen. Der Vater- und der Muttername stehen in der Rolle eines Genetivs. Das Femininum ist nicht bloß durch den Anlaut (*te-*), sondern auch durch den Auslaut (*-wi*) gekennzeichnet, und zwar dieses auch bei dem regelmäßigen Attribut *qê(wi)*; vgl. *Zēkeqêwi* *M* 23, von Griffith S. 87 ausdrücklich als Frauenname angegeben. Obigem zufolge dürfte es auch zweigeschlechtige Namen gegeben haben. Nur ein Fall ist mir begegnet der nicht im Einklang mit dem beschriebenen Gebrauche steht, das vielleicht aber nur infolge eines Versehens:

M 25: *Arêr(i?)* (b) *tzhlé*
Krpês (c) *erike* . .
Aśe (a) *qê*

Hier scheint sich eine Pforte zum Verständnis der Inschriften zu öffnen.

Das mer. *azhlé* steckt vielleicht in dem nubischen Königsnamen *Azechramon* den ich mit dem andern: *Arkamon* zusammen bei G. ROSSEN *Klio* XII, 73 lese und wohl dem *Atazi-Amon* BRUGSCHS (*Äg. Zeitschr.* 1887 S. 16) gleichsetzen darf. Das mer.-demotische Zeichen ⊤ für den Laut *z* steht in diesem Namen dem äg.-hieroglyphischen 𓊃 gegenüber, das nach ERMAN den Wert von *dj* hat. Die Schreibung *z* in *Azechramon* hängt wohl mit ED. MEYERS *z* für *dj* zusammen. Der liegende Löwe ist, wie BRUGSCH tut, hier mit *l* wiederzugeben. Damit aber *Azhlamon* ‚Sohn Ammons' wie äg. *Amon-mas* (s. BRUGSCH a. a. O. S. 92) bedeuten könne, müßte man für das Verb *-zeh-*[1] eine weitere Bedeutung annehmen; *Arkamon* (Ἐργαμένης) würde sich besser in den Sinn fügen (nur wäre zu übersetzen: ‚es zeugte Ammon'), aber es ist schon anderweitig vergeben (‚Diener Ammons'). Die Wortstellung: Regens vor Rectum ist zu beachten.

H. SCHUCHARDT.

Abendländische Parallelen zu Jātaka VI, 336, 21. — Im Anfang des Mahāummaggajātaka (Nr. 546) lesen wir, wie der König Vedeha von Mithilā den jungen Mahosadha auf die Probe stellt. Dem König war nämlich prophezeit worden, daß Mahosadha dereinst die vier königlichen Minister Senaka, Pukkusa, Kāvinda und Devinda an Klugheit übertreffen werde. Mehr als zwanzig Geschichten[2] werden nun im Jātaka erzählt, in denen Mahosadha als weiser Richter,

[1] Dieses scheint auch in dem obigen Namen *Nptzhzlé* zu stecken: ‚zu Napata geboren'?

[2] Eine Analyse der ersten 19 Geschichten habe ich gegeben in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 17 (Berlin 1907), S. 174—177. Vgl. auch Bd. 16 (1906), S. 139. 145.

Rätsellöser oder Ratgeber auftritt. In den ersten sieben Geschichten, deren Stichwörter in der Verszeile

manisaṁ gopo gaṇṭhi suttaṁ putto goṭarathena ca

zusammengefaßt sind, handelt es sich fast immer darum, einen Dieb oder eine Diebin zu entdecken, oder richtiger, zu überführen (‚Diebfindung'). Die berühmteste von diesen Geschichten ist Nr. 5 (Stichwort: *putta* ‚Sohn'), jene Geschichte, die ein so merkwürdiges Analogon zu der alttestamentlichen Geschichte vom salomonischen Urteil bildet. Wie sich in dieser Geschichte zwei Frauen um den Besitz eines Kindes streiten, so streiten sich in den beiden unmittelbar vorhergehenden, einander sehr ähnlichen Geschichten zwei Frauen um den Besitz eines Gegenstandes, und der kluge Knabe Mahosadha hat zu entscheiden, wer die rechtmäßige Eigentümerin dieses Gegenstandes ist. Die zweite von diesen Geschichten (Nr. 4; Stichwort: *sutta* ‚Faden') lautet wie folgt:[1]

Eine Frau, die Hüterin eines Baumwollenfeldes, nahm einmal, als sie das Feld hütete, gereinigte Baumwolle, spann feine Fäden, machte ein Knäuel daraus und steckte es in die Falte ihres Kleides. Als sie in ihr Dorf ging, dachte sie: ‚ich will in dem Teiche des Weisen (d. h. in dem Teiche, den der weise Mahosadha hatte graben lassen) ein Bad nehmen', (zog ihr Kleid aus), legte das Wollknäuel darauf und stieg (zum Wasser) hinab um zu baden. Eine andere Frau sah das Knäuel, bekam Verlangen danach, nahm es in die Hand und sagte: ‚Ah, das sind schöne Fäden; sage, Schwester, hast du sie selbst gesponnen?' Dann schlug sie ein Schnippchen,[2] steckte das Knäuel, während sie so tat, als ob sie es genauer betrachten

[1] Der Pālitext der Geschichte in Fausbølls Jātaka-Ausgabe VI, 336, 21—31. Eine englische Übersetzung von Cowell in der Cambridger Jātaka-Übersetzung VI, 162, Nr. 4. Der singhalesische Text, nebst deutscher Übersetzung, bei Wilhelm Geiger, Literatur und Sprache der Singhalesen, Straßburg 1900, S. 6 f. Eine englische Übersetzung des singhalesischen Textes in dem Buche: Ummagga Jātaka (The story of the tunnel) translated from the Sinhalese by T. B. Yatawara, London 1896, p. 18.

[2] So wörtlich; Geiger übersetzt nach dem singhalesischen Text: ‚sie bewunderte es' (das Knäuel).

wollte, in die Falte ihres Kleides und ging auf und davon. Die andere stieg, als sie das sah, schnell (aus dem Wasser) heraus, zog ihr Kleid an, lief hinter (der Diebin) her, faßte sie an ihrem Kleide an und sprach: ‚Du läufst davon mit dem Wollknäuel, das ich gemacht habe!' Darauf die andere: ‚Ich habe dein Eigentum nicht entwendet; das Wollknäuel gehört mir!' Viele Menschen strömten herbei, als sie dies hörten. Der Weise, der mit den Knaben (mit den tausend Knaben, die an demselben Tage, wie er selbst, geboren waren) spielte, hörte den Lärm, den die Frauen machten, als sie unter beständigem Streiten an der Tür der Halle (die Mahosadha hatte erbauen lassen) vorübergingen, und fragte, was das für ein Lärm sei. Als er den Grund des Streites erfahren hatte, ließ er die beiden vor sich kommen, erkannte schon an der Art, wie sie kamen,[1] welche von beiden die Diebin sei, fragte nach der Ursache (ihres Streites) und sagte: ‚Wollt ihr euch mit meiner Entscheidung zufrieden geben?' Da sie erwiderten: ‚Ja, Herr', fragte er zuerst die Diebin: ‚Als du das Knäuel machtest, was hast du da innen hineingetan?' Sie antwortete: ‚Einen Baumwollenfruchtkern (*kappāsaphalaṭṭhi*), Herr.' Darauf fragte er die andere Frau. Diese antwortete: ‚Einen Timbaru[2]-Kern'. Nachdem Mahosadha der Versammlung die Aussage der beiden Frauen mitgeteilt hatte, ließ er das Fadenknäuel abwinden, sah den Timbarukern und zwang so die Frau (die behauptet hatte, sie habe einen Baumwollenkern verwendet), den Diebstahl zu gestehen. Die Menge war hocherfreut über die wohlgelungene Entscheidung des Falles und brach in tausendfache Beifallsrufe aus.

Es ist bisher wohl noch nicht bemerkt worden, daß diese Geschichte — die Geschichte vom strittigen Garnknäuel, wie

[1] So Gamma und Yatawana im Anschluß an die singhalesische Übersetzung. Im Pāli steht *ākāreṇa* ‚nach ihrem Aussehn, nach ihrer Miene'.

[2] Timbaru ist nach Abhidhānappadīpikā 560 (zitiert von Childers s. v. timbaru) *tinduke kāḷakkhandho ca timbarusaññitimbaru* ein Synonym von *tinduka*, Diospyros Embryopteris. Im Singhalesischen lautet das Wort *timbiri*; siehe W. Geiger, Etymologie des Singhalesischen, München 1896, S. 34.

ich sie nennen möchte[1] — auch in den abendländischen Literaturen vorkommt. Und zwar erscheint sie zuerst, soweit meine Beobachtungen reichen, als ‚Exemplum' oder ‚Predigtmärlein' in der lateinischen Exempelliteratur des Mittelalters. Sodann ist sie auch in die deutsche Schwankliteratur übergegangen.

Ich stelle die mir bekannten außerindischen Fassungen der Geschichte vom strittigen Garnknäuel zusammen.

Der älteste Zeuge für das Vorhandensein der Geschichte auf europäischem Boden ist der Dominikaner Étienne de Bourbon (gest. um 1261), der Verfasser des umfangreichen, leider nicht ganz vollendeten Tractatus de diversis materiis praedicabilibus. Eine Auswahl aus den Geschichten, die Étienne in diesem Werke überliefert, hat A. Lecoy de la Marche veröffentlicht unter dem Titel: Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, Paris 1877. In diesem Buche findet sich unsere Geschichte allerdings nicht. Lecoy de la Marche hat — nach gewissen Gesichtspunkten, die er selbst in der Vorrede zu den Anecdotes historiques S. xxv f. auseinandersetzt — eben nur Auszüge gegeben. Und zwar fehlen in seiner Sammlung, wie es scheint, gerade viele von den Exempeln, deren Kenntnis für den vergleichenden Literarhistoriker von dem größten Interesse ist.[2] Um den Text unserer Geschichte ans Licht zu bringen, habe ich die von Lecoy de la Marche benutzte Handschrift der Pariser Nationalbibliothek, cod. lat. 15970, zu Rate ziehen müssen.[3] Hier lautet die Geschichte im ersten

[1] Im Anschluß an A. L. Stiefel, Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen 95, S. 92.

[2] Chr. Waas, der Étiennes Werk untersucht hat, schreibt: ‚Das ganze Buch steckt voll von Exempla aller Art. Was davon veröffentlicht ist, ist nur ein geringer Bruchteil' (Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur 46, 342).

[3] Als mir die Geschichte vom strittigen Garnknäuel zum ersten Male in der Exempelliteratur entgegentrat, ahnte ich sofort, daß sie in Étiennes Werk enthalten sein müsse. Auf eine Anfrage erteilte mir Herr J. A. Herman, einer der ausgezeichnetsten Kenner der Exempelliteratur, in liebenswürdiger Weise die Auskunft, daß die Geschichte aller Wahrscheinlichkeit nach in dem Kapitel ‚De accusatoribus et testibus' zwischen fol. 168 verso und 170 verso des Pariser Manuskriptes stehen

Teile (De dono timoris; tit. VI.: De timore futuri iudicii) in dem Abschnitt ‚De accusatoribus et testibus' fol. 170 verso, col. 2, wie folgt:

Judicabit Dominus secundum intenciones ad exemplum cuiusdam iudicis, coram quo venerunt duae mulieres de uno globo fili;[1] quaelibet dicebat quod globus suus erat. Tunc iudex quaesivit a qualibet cum quo inchoaverat globum. Altera dixit quod cum carbone nigro; altera quod cum panno albo. Tum iudex dixit: ‚Revolvite globum quale fuit initium et reddite filum illi cuius patebit initium.' Initium boni operis est munda intencio, etc.

Fast mit denselben Worten wird die Geschichte erzählt in der Handschrift des Britischen Museums Add. 28682, einer Hs., die eine Abkürzung und Umarbeitung der ersten vier Teile von Étiennes Werk enthält. Die Geschichte[2] steht auf Blatt 220; vgl. den Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum, vol. III., by J. A. Herbert, London 1910, p. 84, Nr. 17 (Two women claim a ball of thread: the judge has it unwound, and gives it to the one who has described the core rightly).

Auch die Fassungen unserer Geschichte in dem Liber de abundantia exemplorum und im Alphabetum narrationum sind durchaus abhängig von Étienne de Bourbon.

Der Liber oder Tractatus de abundantia exemplorum, auch Liber de dono timoris genannt, nach Edward Schröder eine ‚Nachahmung und gründliche Ausschöpfung' von Étiennes Tractatus,[3]

werde. Die Abschrift des Exempels aus dem MS. verdanke ich der großen Güte des Herrn Arthur Cazaux, Professors an der École des langues orientales vivantes, Paris.

[1] Globus fili (oder glomus fili; siehe unten) = Fäll sella-gula ‚Faden-Knäuel'. — Hinter mulieres wird ein Wort wie contendentes oder litigantes einzuschieben sein; vgl. die folgende Anmerkung.

[2] Eine Abschrift der Geschichte wurde mir von Herrn Herbert zur Verfügung gestellt (im Anfang heißt es: unxerunt duo mulieres contendentes de globo fili). Demselben Gelehrten verdanke ich den Hinweis auf das Vorkommen der Geschichte im Liber de abundantia exemplorum und im Alphabetum narrationum.

[3] Zeitschrift für deutsches Altertum 44, 425; vgl. Wass ebenda 46, 342. Als Verfasser des Liber de abundantia exemplorum wird jetzt mit großer Wahrscheinlichkeit Humbert de Romans angenommen; siehe Cazaux in der Einleitung zu

enthält die Geschichte im vierten Teile (De timore iudicii et de terribilibus circa iudicium; Catalogue of Romances III, 97). Hier lautet sie nach dem alten Ulmer Druck vom Jahre 1480(?):

Due mulieres litigabant de quodam glomo fili coram iudice et utraque asserebat omne[1] esse suum. iudex quesiuit ab utraque cum quo incepisset glomum suum: dixit vna de carbone. altera cum panno albo: tunc iudex reuoluite glomum et date illi cuius inicium inuenietur in eo. ita procul dubio iudicabuntur opera qualiacunque appareant pertinere ad deum vel ad dyabolum secundum intentionis varietates ab inicio etc.

Das Alphabetum narrationum, früher dem Étienne de Besançon, jetzt mit größerem Rechte dem Arnoldus Leodiensis zugeschrieben,[2] ist im Original noch nicht veröffentlicht. Dagegen sind zwei Übersetzungen im Druck erschienen. Die eine, eine katalanische,[3] kann ich nicht benutzen; die andere, eine englische (im northumbrischen Dialekt), ist von Mrs. Banks, Early English Text Society 126—127, London 1904—1905 herausgegeben worden und enthält zunächst auf S. 279, 18 unter dem Worte Judex einen kurzen Verweis auf unsere Geschichte in dem Satze: ‚Judex debet astutus esse in causis obscuris inquirendis. Infra de muliere.' Der englische Text der Geschichte wird dann auf S. 558 unter Nr. 533 mit der Überschrift ‚Mulieres quandoque pro parua re litigant' unter Berufung auf den Liber de Dono Timoris gegeben. Siehe auch den Catalogue of Romances III, 436, Nr. 71.

Vergleichen wir jetzt die indische Geschichte im Mahāummaggajātaka mit dem lateinischen Predigtexempel bei Étienne de Bourbon,

Jacques de Vitry, Exempla p. XCVIII; Academy XXIX, 133. Hervieux im Catalogue of Romances III, 90 ff.

[1] Die Hs. des Britischen Museums, Sloane 3102, hat, wie mir Herr Hervieux mitteilt, globum statt omne.

[2] Hervieux im Catalogue of Romances III, 423 ff. Pietro Toldo im Archiv für das Studium der neueren Sprachen 117, 68 ff. Zum Alphabetum narrationum vgl. auch E. Schröder, Zeitschr. f. deutsches Altertum 44, 429 ff.

[3] Recull de exemplis e miracles; siehe Crane in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Exempla des Jacques de Vitry S. XV.

so ergibt sich, daß beide Fassungen in der Hauptsache miteinander übereinstimmen, in der Art nämlich, wie der Streit zwischen den beiden Frauen entschieden wird. Und wenn das Garn im Jātaka um einen Fruchtkern der Baumwollenstaude (*kappāsa*; Skr. *karpāsa*, *kārpāsa*) und um einen Timbarukern, bei Étienne dagegen um eine schwarze Kohle (carbo niger) und um ein [Stückchen] weißes Tuch[1] gewunden erscheint, so hat das kaum viel zu besagen. Aber einen entschiedenen Mangel weist das Exempel dem Jātaka gegenüber auf. Das Exempel hat keine Einleitung; es fehlt daher jede Andeutung darüber, wie die Frauen dazu kamen, sich wegen eines geringfügigen Gegenstandes (‚pro parva re', wie es im Alphabetum narrationum heißt), wegen eines Garnknäuels, zu streiten. Wer kein unbedingter Anhänger der Bédierschen Theorie von der ‚polygénésie des contes' ist, wird sich zu der Annahme gedrängt fühlen, daß unsere Geschichte von Asien nach Europa gewandert ist[2] und auf dieser Wanderung nur die Pointe, die Entscheidung des Streites, bewahrt, die Motivierung des Streites aber verloren hat.

Es scheint fast so, als wäre es der indischen Geschichte vom strittigen Garnknäuel bei der Übertragung von Ost nach West ebenso ergangen, wie der indischen Geschichte vom bestraften Zwiebeldieb (in einer Stadt wird ein Zwiebeldieb ergriffen und gefesselt ins Königsschloß geführt. Die Richter sagen zu ihm: Entweder du zahlst

---

[1] Ein ‚Läppleín' (panniculus), wie es in einer weiter unten anzuführenden Fassung heißt.

[2] Über die Wege, auf denen die Übertragung der Geschichte stattgefunden hat oder stattgefunden haben kann, ist oft gehandelt worden. Vgl. z. B. Victor Chauvin, Bibliographie des ouvrages Arabes II, 5, p. 1 und namentlich seine Bemerkungen in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 16, 239 f. Da ich hier von einem Exempel handle, das Étienne de Bourbon überliefert hat, so will ich in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt lassen, daß man vor kurzem die Vermutung geäußert hat, Étienne könne die ganze Anlage seines Werkes indischen Vorbildern verdanken. Siehe Édouard Chavannes, Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka Chinois I, Paris 1910, p. III. (Ce cadre paraît s'être transmis, au même temps que certains contes, jusqu'en Europe, et c'est bien lui que nous retrouvons dans le livre d'Étienne de Bourbon où les anecdotes sont rangées suivant les sept dons du Saint-Esprit qu'elles illustrent.)

hundert Rupien Strafe, oder du erträgst hundert Peitschenhiebe, oder du verzehrst hundert Zwiebeln; sonst kommst du nicht frei). In den europäischen Fassungen der Geschichte heißt es gewöhnlich nur, daß sich ein Bauer gegen seinen Herrn verging (Un paysan son seigneur offensa; La Fontaine); nicht aber wird gesagt, worin die Verfehlung bestand. Das Motiv des Diebstahls, womit die indische Geschichte vom Zwiebeldieb ebenso wie die vom Garnknäuel beginnt, ist abhanden gekommen.[1]

Wir wenden uns jetzt zu den deutschen Bearbeitungen der Geschichte vom Garnknäuel. Im Vergleich mit dem Predigtmärlein treten uns da verschiedene, größere oder kleinere Abweichungen und Zusätze entgegen. Ob diese von den Bearbeitern der Geschichte herrühren, oder ob sie aus Quellen stammen, die uns unbekannt sind, läßt sich natürlich nicht ausmachen.

Johannes Pauli bringt die Geschichte in seinem Schimpf und Ernst in dem Abschnitt ‚Von Urteil und Urteilsprechen. Von Notarien und Richtern;' Kap. 114. Hier lautet die Geschichte nach der ältesten Ausgabe vom Jahre 1522, die von Hermann Oesterley (Bibliothek des litterarischen Vereins Nr. lxxxv; Stuttgart 1866) wiederherausgegeben worden ist:

Es waren ein mal zwo frauwen in eins webers husz vnd wolten zeilen, die ein was reich, vnd die ander arm, vnd die zwo frawen wurden vneins vmb ein knüwlin garns, iegliche sprach es wer ir, sie kamen mit einander für den schultheissen, vnd verklagten einander *vmb das garn, iegliche sprach es wer ir.*[2] Der schultheisz wolt die

[1] Die indische Geschichte vom Zwiebeldieb hat zuerst Leo von Mackowski ans Licht gezogen und, einer Mitteilung Bühlers folgend, mit La Fontaines Conte d'un paysan qui avoit offensé son seigneur zusammengestellt (Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kṣemendras Bṛhatkathāmañjarī, Leipzig 1892, S. 1. 28. 58). Siehe sonst Jos. Hertel in den Studien zur vergleichenden Litteraturgeschichte v, 129 ff. und namentlich meinen Aufsatz ebendaselbst vi, 356—65, wo ich gezeigt habe, wie geschickt Hans Sachs den Mangel der ihm überlieferten Geschichte von dem Bauern, der zwischen drei Strafen wählen mußte, ausgeglichen, wie er einen passenden Hintergrund für die Geschichte geschaffen hat.

[2] Die von mir kursiv gedruckten Worte sind wohl auszuwerfen. Sie fehlen z. B. in der Ausgabe v. J. 1693.

warheit süchen, vnd berüfft die reichst, vnd fragt sie heimlich vnd sprach. Waruff haben ir euwer garn gewunden. Sie sprach vff ein weisz düchlin. Er fragt die arm auch, waruff sie ir garn gewunden het. Sie sprach vff ein klein steinlin.[1] Also gebot der schultheisz, das man das garn solt ab winden, da es nun ab gewunden was, da was es der armen frawen, wan es was vff ein kleines steinlin gewunden. Also sol ein richter die warheit süchen mit allem fleisz, vnd sol nit daruon ylen, als vil richter thün, vnd sol die sach ansehen, vnd nit die sächer. Darumb den richtern vor zeiten verband man ire augen, das sie hörten vnd nicht sehen.[2]

In Paulis Darstellung wolle man insonderheit beachten, daß von den beiden Frauen die eine als reich, die andere als arm bezeichnet wird, und daß es die letztere ist, die sich als die rechtmäßige Eigentümerin des Knäuels erweist. Auch im Jātaka ist die Eigentümerin des Knäuels ohne Zweifel eine arme Frau: wird sie doch eine *khettarakkhikā*, eine Feldhüterin, genannt. Auch wird in der unmittelbar vorangehenden Geschichte des Jātaka, worin eine Frau einer anderen ein Halsband raubt, die Eigentümerin dieses Halsbandes ausdrücklich als eine *duggatitthi*, als eine arme Frau, bezeichnet (Jātaka VI, 335, 37). — Hat sich Pauli, der eine reiche und eine arme Frau unterscheidet, während Frischlin nur schlechthin von ‚duae mulieres' spricht, eine Neuerung gestattet,[3] oder folgt er einer uns unbekannten Vorlage?

[1] ‚Auff eine Nussschal' hat die Ausgabe v. J. 1593, Blatt 39ᵇ. Vgl. weiter unten die Darstellung des Hans Sachs.

[2] Die Ausgabe vom Jahre 1593, die einzige ältere Ausgabe, die mir zu Gebote steht, hat noch folgenden Zusatz: Das wer yetzt noch wol von nöthen

Es ist jetzund leyder der sitt |
Dem Armen thůt man glauben nit
Vnd ob sich find die Warheit schon |
Doch můss er weyt dort hinden stohn.
Dess Reichen Lugen het den fürgang |
Der Arm vmb Warheit leydet zwang.

[3] Über das Verhältnis von Pauli Schimpf und Ernst zu den Exempelsammlungen des Mittelalters vgl. Konrad Vollert, Zur Geschichte der lateinischen Facetiensammlungen des XV. und XVI. Jahrhunderts, Berlin 1912, S. 55 ff.

Aus Paulis Schimpf und Ernst ist die Geschichte, wie Oesterley zu Pauli S. 485 angibt, übergegangen in das Schwankbuch Schertz mit der Warheyt. Die Geschichte steht hier in der Frankfurter Ausgabe vom Jahre 1550 auf Blatt 66* unter der Überschrift ‚Vrtheyl vmb ein klünglin Garn'. Siehe A. L. Stiefel im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen xcv, 92.

Ferner hat Hans Sachs im engen Anschluß an Pauli die Geschichte bearbeitet in dem Meistergesang ‚Das knewlein garen' vom 3. Mai 1548. Das Gedicht beginnt:[1]

Zwue frawen in eins webers hauß,
Die wurden vnains vberaus
Ob einem knewlein garen,
Das in entpfallen was.

Das knewlein war in baiden gleich,
Die ain war arm, die ander reich,
Der weber vnerfaren
Wolt kayner geben das.

Beide Frauen kommen vor den Richter; die reiche verklagt die arme. Die reiche will das Garn ‚auff lauter welsch nusschalen', die arme will es auf eine Topfscherbe (‚auff hafen scherbelein') gewunden haben.

Endlich findet sich, wie Oesterley zu Pauli S. 485 angemerkt hat, eine Bearbeitung der Geschichte in dem Buche:[2] 500 frische und vergüldete Haupt-Pillen, oder: Neugeflochtener Melancholie-Besem . . . . . verordnet von Ernst Wolgemuth . . . . . zu Warhausen im Warnethal. Eingeschächtelt im Jahr 1669. Zweites Hundert, Nr. 39. Es scheint fast, als hätte der Autor verschiedene Quellen

[1] Sämtliche Fabeln und Schwänke von Hans Sachs. 4. Band. Die Fabeln und Schwänke in den Meistergesängen herausgegeben von E. Goetze und C. Drescher. Halle a. S. 1903, S. 372 Nr. 490.

[2] Man vergleiche über das Buch: Ferdinand Gregorovius, Joh. Peter de Memels Lustige Gesellschaft, Halle 1893, S. 121 f. — Wie der Autor eigentlich heißt, der sich unter dem Pseudonym Ernst Wolgemuth verborgen hat, weiß ich so wenig wie Joh. Bolte, Zeitschr. für vergleichende Litteraturgeschichte 1897, S. 70.

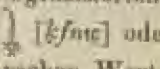
für seine Darstellung benutzt. Denn es ist auffällig, daß bei ihm die Kohle wieder zum Vorschein kommt, die uns oben in dem Predigtmärlein Ernestus begegnet ist. Die Unterscheidung zwischen einer reichen und einer armen Frau, die doch ohne Zweifel zum ursprünglichen Bestand der Geschichte gehört und bei Paull und Sachs tatsächlich vorliegt, ist von Wolgemuth aufgegeben worden. Den Mangel an einer ausreichenden Motivierung des Streites zwischen beiden Frauen hat auch Wolgemuth nicht zu beseitigen verstanden. Doch mag er den Mangel gefühlt haben. Man darf das wohl aus den Worten ‚mehr wegen Reputation, als wegen des Garns' schließen.

Wolgemuths Darstellung der Geschichte vom strittigen Garnknäuel lautet:

Ein kluger Richter.

Zwey Weiber waren bey dem Leinenweber unter dem Zettel in Zanck gerathen über einen Klenel oder Klingel Garn | welches eine jede wolte vor sich haben | mehr | wegen Reputation | als wegen dess Garns. Der Richter fragte | worauff sie ihr Garn klingelten. Die eine sprach | auff Nusschalen | die andere | auff Kohlen | oder Lümplein. Und da fand sich endlich das Recht. Veritas in profundo[1] obscuratur.

Halle a. d. S. Theodor Zachariae.

Ein libysch-ägyptisches Wort. — Schon L. Stern machte ÄZ. xxii, 1884, 73, auf die Übereinstimmung eines ägyptischen Wortes mit einem libyschen Wortstamm aufmerksam, indem er zu dem koptischen, halbgräzisierten Wort κεκεφτης ‚Bäcker' bemerkte: ‚von [*kfnc*] oder  [*knfy*] „backen", vermutlich einem libyschen Wort. Im Temaschirht heißt *nek ekanafagh* „ich brate", im Kabylischen *iknef*.' Das haben andere wiederholt als vermeintlichen Beweis der Verwandtschaft der Sprachen.

[1] *Ἐπὶ πάθει μάθος* · *ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.* Demokrit bei Diogenes Laertius ix, 72.

Die obigen libyschen Zitate brauchen kleine Berichtigungen. Im Kabylischen ist *eknef*, habitat. *ikennef*, intransitiv: ‚es wird gebraten', davon Subst. *akenaf*, *akanif*, *akanaf* ‚der Braten'; das transitive Verb drückt kausatives *seknef*, *seknaf*, aus. Im Tuareg von Ghat hat allerdings der einfache Stamm transitive Bedeutung (Hanoteau, *Gramm.* Tomachek, 162); so auch anderswo. Im Taitoḳ-Dialekt (ed. Masqueray, 299) bedeutet die Wurzel: ‚im Sand braten', in Siwa: ‚kleine Fleischstücke am Spieß braten', nirgends ‚Brot backen'. Indessen beweist das nicht viel, denn die Worte für ‚Fleisch braten' und ‚Brot backen' tauschen leicht die Bedeutung; vgl. z. B. Taitoḳ mit Kabylisch für diese Worte.

Im Ägyptischen ist die Geschichte des Wortes nicht ganz einfach. *kfn*, Pyramide *P.* 426 = *M.* 610 heißt ‚(die Arme) beugen' biegen'; *M.* 342 = *N.* 762, wird es wohl ebenso heißen: ‚(die Hände) geschmeidig biegen' (Maspero: *lier*). Die Stelle *W.* 569 [= *N.* 752] verstehe ich nicht sicher, würde aber auch wieder ‚(sich) beugen' raten. Es hat also anscheinend nichts mit *kfn* ‚backen' zu tun. Dieses Verb wird, *Kahunpap.* 7, 22, zwar ebenso determiniert (mit ‚Feuer'), aber es hat noch nicht ganz die spätere Bedeutung, sondern wird vom Blut gebraucht. Griffith übersetzt ansprechend ‚head dried', also ‚zusammengebacken' oder ‚angebacken' = ‚vertrocknet'. Genau so gebraucht noch der Papyrus Ebers das Wort zweimal, anscheinend nach Quellen des Mittleren Reiches. Möglicherweise ist das doch mit dem *kfn* der Pyramidentexte verknüpft, so daß die Bedeutung sich entwickelt hat: ‚vor Hitze sich zusammenbiegen, einschrumpfen, verhutzeln'. Das Substantiv ‚Aschenbrot' (nach dem Koptischen; nach der obigen Bedeutung der Verbalwurzel würde man eher auf die außen am Ofen angeklebten Brotfladen schließen), taucht im Mittleren Reich auf, Griffith, *Siut*, pl. 7, in der bekannten Vertragsinschrift (286, 314 etc.) als *kfn* (vgl. auch *Miss. Franç.* 1, 216 *kufiet*, was mir nicht ganz sicher ist). *Kfn* heißt ‚Brot backen' erst *Totb. N.* 99, 3 (= Budge 2° 208, 13), in einem Text, der freilich auch wieder auf Überlieferung aus dem Mittleren Reich zurückgehen sollte. Nicht klar ist mir *kfnw* in *Louvre*

C. 167 (PIERRET, *Rec.* I. 61), wohl noch vom Ende des Mittleren Reiches.

Das Verb finden wir im Neuen Reich nicht nur in der späteren Bedeutung ‚backen', sondern sogar mit der späteren Metathese. So *Pap. Anast.* II, 8, 3 ‚(der Bäcker steht da) backend' *knf(t)* (= *Sall.* I, 7. 7, verderbt *gʾfʾ*). Das Substantiv sucht man noch viel später immer möglichst in der alten Form *kfn* zu halten, z. B. noch *Canopusdekr.*, hieroglyphisch Z. 26, *kfn*, wo die demotische Übersetzung (73) *kuf* schreibt. Vgl. auch *Rec. Trav.* 4, 25 etc.

Daraus ergiebt sich also: es handelt sich hier weder um ein urverwandtes ägyptisch-libysches Wort, noch um eine alte Entlehnung des Ägyptischen aus dem Libyschen, die ohnedies unwahrscheinlich wäre. Das Libysche hat das Kulturwort für ‚backen' aus Ägypten entlehnt, und zwar nach der Bedeutungsentwicklung nicht vor dem Jahre 1500 v. Chr., wahrscheinlich erst mehrere Jahrhunderte später.

Das Interessanteste an dieser Feststellung ist nun aber, daß das Wort nach Ägypten in seiner libyschen Form zurückgewandert scheint. Die unterägyptisch-koptische Bibelübersetzung gebraucht nämlich für ‚Aschenbrote' ständig einen merkwürdigen, ohne alle Analogien dastehenden Plural ⲔⲈⲚⲈⲫⲒⲦⲈⲚ (mit dem Pluralartikel ⲛⲓ), während sie für das Nomen ‚Bäcker' ⲔⲈⲚⲈⲫⲒⲦⲎⲤ hat, halb gräzisiert. Solche pseudogriechische Wörter mit griechischer Endung zählt STERN, *Kopt. Gramm.* 169, mehrere auf; es ist also daraus nicht sicher zu schließen, daß man ein ursprüngliches ⲔⲈⲚⲈⲫⲒⲦ als Fremdwort empfand. Eher würde das ⲫ da, wo wir das gut ägyptische ϥ erwarten sollten, dahin weisen. Ob dies nun aber viel oder wenig für die fremde Herkunft bedeutet, jedenfalls ist der Plural auf *-en* die üblichste äußere Pluralbildung des Libyschen. Ganz korrekt libysch ist die Bildung *kenefiten* natürlich nicht. Man würde für ein korrektes Feminin **tiknefu* erwarten oder nach HANOTEAU, (*Gramm.* TOUAREG, 24) etwa **tiknafatin* oder ähnlich. Am nächsten kämen Bildungen im Schilha (STUMME, S. 37) mit nicht mehr deutlich als weiblich empfundenem *-t-* wie *irrâten* von *arra* ‚Schrift', weil wir ja auch hier nicht sicher sagen können, ob überhaupt eine

weibliche oder männliche Substantivbildung gemeint war. Wie das nun zu erklären ist, ob wir uns auf die Freiheiten berufen müssen, welche die große Verschiedenheit der Formenlehre in den heutigen libyschen Sprachen, zumal in den noch unbekannten Westdialekten oder gar in deren Form vor 2000 Jahren erlaubt, oder ob wir hier einfach barbarisches Halblibysch haben, nicht viel besser als die oben besprochene, pseudogriechische Form ΚΕΝΕΦΙΤΗΣ, das kann ich noch nicht sagen. Ein ägyptisches Denominativ *ḫenefit(y)* ‚Bäcker' als die Grundform auch für jenes Wort ‚Brot' anzunehmen, würde für die Endung *-it(y)* ein weibliches Substantiv *ḫnft* voraussetzen, das wir bisher im Ägyptischen nicht nachgewiesen haben. Das könnte man freilich als eine bloße Analogiebildung ansehen, und so könnte man auch die anderen Schwierigkeiten der Vokalisation, wenn die Bildung aus dem Ägyptischen zu erklären wäre, abschwächen. Ich möchte aber nicht allzuviel wissen und mich lieber auf die Feststellung der libyschen oder libysch sein wollenden Pluralbildung beschränken. Schon darin liegt eine sehr merkwürdige Tatsache, eine Illustration der großen Bereitwilligkeit der ägyptischen Sprache aller Perioden, fremde Wörter und Formen aufzunehmen. Ich stelle das Kuriosum damit in die Reihe der verschiedenen altafrikanischen Glossen, die ich in dieser Zeitschrift bisher gesammelt habe und hoffe, mit der Zeit wird die genauere Erklärung der Sonderbarkeiten gelingen.

W. Max Müller.

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.